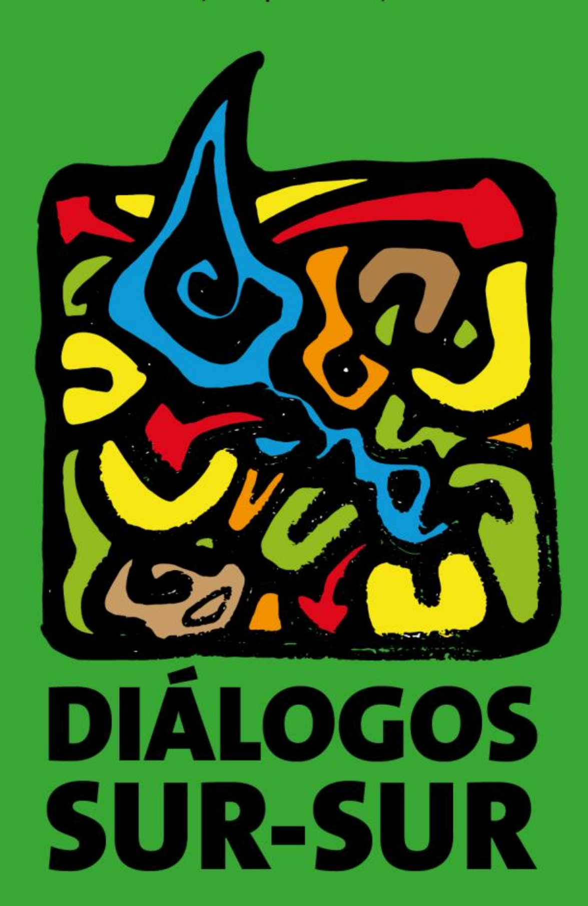
Eduardo Devés | Fabricio Pereira da Silva
Germain Ngoie Tshibambe | Paula Baltar
(Compiladores)



DIÁLOGOS SUR-SUR

REFLEXIONES SOBRE EL SUR, LAS DESIGUALDADES EPISTÉMICAS Y LA DEMOCRATIZACIÓN GLOBAL DE LOS SABERES



Diálogos Sur-Sur

Reflexiones sobre el Sur, las desigualdades epistémicas y la democratización global de los saberes

Colección Conversaciones Sur-Sur, 2

Diálogos Sur-Sur

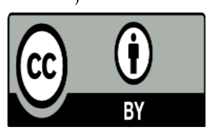
Reflexiones sobre el Sur, las desigualdades epistémicas y la democratización global de los saberes

Eduardo Devés
Fabricio Pereira da Silva
Germain Ngoie Tshibambe
Paula Baltar

Compiladores

ISBN: 978-956-6095-71-2
Santiago de Chile
Primera edición, noviembre 2022
Gestión editorial: Ariadna Ediciones
http://ariadnaediciones.cl/
https://doi.org/10.26448/ae9789566095712.56

Portada: Matías Villa





Obra indexada en plataformas internacionales: REDIB, Book Citation Index, ProQuest, OAPEN, ZENODO, HAL, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) Catalogue du Système Universitaire de Documentation (SUDOC, Francia); UBL (Universidad de Leipzig), BookMetaHub (ScienceOpen); Humanities Commons

Índice

Presentación. Construyendo puentes entre los Sures…..8

I. Epistemologías del Sur para pensar el Sur y más allá

La Asociación Ecuménica de Teólogxs del Tercer Mundo (ASETT) como ejemplo exitoso de red intelectual Sur-Sur
Eduardo Devés……………………………………………….22

Respuestas indisciplinadas desde el Sur global a las amenazas globales de hoy
Yamandú Acosta…………………………………………...27

From the Bifurcation: Covid-19 and Disobedience in the Global South
Germain Ngoie Tshibambe…………………………………...31

Desigualdades e a pandemia de Covid 19: um olhar decolonial sobre o ensino da Antropologia desde o Sul
Carla Braga, Esmeralda Mariano……………………………36

A Heart Working Teacher: Emotional Self-Care
Sangay Dorji…………………………………………………49

Indigenizar el conocimiento. Vasos comunicantes entre América Latina y el Sur global
Johannes Maerk………………………………………………53

Diálogos interreligiosos del Sur: la teología cristiana e islámica de la liberación en América Latina y África
Michael Schulz……………………………………………….63

A máscara da ancestralidade: genealogia de um conceito na filosofia brasileira
Marcos Carvalho Lopes………………………………………..72

II. Las Relaciones Internacionales desde el Sur: nuevos abordajes

Debilitar la ontología para desoccidentalizar las Relaciones Internacionales: un enfoque postmarxista hacia las relaciones China-América Latina
Claudio Coloma……………………………………………………83

Alternativas al extractivismo desde América Latina y el Caribe: el Pacto Ecosocial del Sur
María del Carmen Villarreal Villamar, Enara Echart Muñoz……….94

Los aportes del Sur Global para pluralizar los debates en las Relaciones Internacionales: un breve análisis de las propuestas del "Global IR" y del pensamiento decolonial latinoamericano
Juliane Rodrigues Teixeira………………………………………106

La creación de los modelos de África: la cooperación Sur-Sur
Marek Hrubec……………………………………………………116

La construcción del sur en la narrativa occidental de Relaciones Internacionales: el mundo árabe como objeto de investigación
Mekia Nedjar, Salah Eddine Salhi………………………………125

III. Traducciones del "otro" y el rol de las culturas

El otro traducido y la construcción de la propia identidad. La historiografía española y el mundo árabe
Mohamed El-Madkouri Maataoui……………………………….133

La traducción: contacto lingüístico y cultural
Hajar Chourak…………………………………………………...149

Le rôle de la culture dans le renforcement des relations arabo-latino-américaines: Défis actuels et perspectives d'avenir
Mohammed Bensalah……………………………………………..160

La poesía panameña y marroquí: conceptualizaciones y teorizaciones sobre el feminismo
Latifa Laamarti……………………………………………..171

Hacer del arte un arma colectiva: los encuentros latinoamericanos de artes plásticas de 1972 y 1973
Natália Ayo Schmiedecke……………………………………….180

Un pueblo de pintores. La magia de Haití
Raffaela Cedraschi…………………………………………...190

IV. Autoritarismos y resistencias democráticas en el Sur

Fascismo Periférico
Guilherme Simões Reis…………………………………………210

A retórica da (in)justiça social: uma análise dos discursos das direitas brasileiras pós-2013
Camila Gonçalves De Mario…………………………………….218

Discurso de ódio no Brasil: análise a partir da leitura pós-colonial
Aline Andrighetto……………………………………………...232

El estallido social de Chile (2019) y el Movimiento 20 de febrero de Marruecos: contextos con similitudes, pero procesos diferentes
Raimundo Gregoire Delaunoy…………………………………236

La propuesta de nueva Constitución chilena: ¿oblitera el capitalismo y el neocolonialismo? Desde la plurinacionalidad a los derechos de autor
Lynda Avendaño Santana………………………………………246

Compiladores – Autores/as…………………………………….257

Presentación

Construyendo puentes entre los Sures

Una de las claves centrales para comprender las desigualdades globales y buscar medios de superarla está en aceptar y desarrollar un presupuesto teórico: las eufemísticamente llamadas "asimetrías" globales no son sólo económicas o geopolíticas. Son igualmente simbólicas. En eso se ubican los debates sobre la dependencia epistémica (Beigel, 2013) y la colonialidad del saber (2000), las reflexiones sobre "violencias epistémicas" y "epistemicidios" (Spivak, 1988, Santos, Meneses, 2009), sobre el sujeto colonial y poscolonial (Césaire, 2004, Fanon, 1966, Hall, 2015), y en particular sobre el papel del "intelectual periférico" y de la producción de conocimiento en los "Sures" (Devés, 2017). De hecho, se percibe que los saberes y conocimientos periféricos tienen menos legitimidad que los saberes centrales y frecuentemente no son considerados "ciencia" o "teoría". Sus propuestas no circulan o circulan poco y tienden a desaparecer con el tiempo.

En este sentido, los conocimientos (de especializaciones, prácticas científicas, teorías, conceptos) producidos en el Norte circulan entre los distintos "Nortes" y desde ellos hacia el Sur. Muy poco de los saberes producidos en el Sur circula entre los diferentes "Sures", como muy poco de ellos circula hacia el Norte. Las vías Norte-Sur son pavimentadas, amplias, fantásticas *autobahns*. Las que comunican Sur-Norte y los distintos "Sures", cuando existen, son caminos de tierra, que además se llenan de barro y se cierran por largos periodos. Para aplanar y crear nuevos caminos Sur-Norte y principalmente Sur-Sur, y mejor que sean trenes de energía limpia y alta velocidad, hay que pensar en la construcción de redes de intelectuales del Sur, en encuentros, revistas e instituciones dedicadas a ese quehacer.

Hay que reconocerse también que las fronteras Norte-Sur son geográficas sólo hasta cierto punto: sus límites son fluidos, y seguramente hay "Sures" en el Norte (y consecuentemente "Nortes" en el Sur) que deben tener voz en preocupaciones e iniciativas como estas. Adicionalmente, ese

lugar que ya tuvo distintos nombres – los bárbaros, las colonias, los pueblos atrasados, los subdesarrollados, el Tercer Mundo, la periferia, el Sur, etc., etc. – no tiene una identidad única, precisa. Tal vez sea algo a desarrollarse, tal vez sea un proyecto imposible o innecesario. Muchas de sus identidades fueron inventadas desde el Norte, como el "Oriente", "África" o "América Latina" (Said, 2007, Mudimbe, 1988, Bomfim, 2008). No hay ningún "esencialismo" cruzando todo el Sur – y al final, lo que queremos es que no existan más "Sures" de ningún tipo. Sin embargo, características históricas, económicas, sociales y epistémicas comunes definen ese lugar, generan conexiones, potencialidades, solidaridades, hermandades que deben ser aprovechadas en sentido contrahegemónico y transformador.

Evidentemente, las limitaciones físicas, las bajas inversiones presupuestarias, los múltiples problemas logísticos, los vuelos escasos, las señales de internet intermitentes, las muchas lenguas, las instituciones estatales que no apoyan y muchas veces limitan, todo eso dificulta ese tipo de iniciativas. Sin embargo, podemos constatar que hay intelectuales en el Sur interesados en el diálogo de saberes. Una modesta señal de eso son los seguidos Encuentros Intelectuales Sur-Sur que venimos armando. Eduardo Devés, trotamundos de los diálogos Sur-Sur y constructor de instituciones científicas internacionales, empezó esa iniciativa en principios de los años 2010 en el seno de la Internacional del Conocimiento y en encuentros en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile (IDEA-USACh). La idea viene tomando cuerpo, y se "aprovecharon" los años pandémicos para lanzar convocatorias a encuentros virtuales, que ahora se vuelven híbridos.

Este libro es resultado de seguidos diálogos entre intelectualidades de los Sures, que hemos nombrado los Encuentros Intelectuales Sur-Sur. Las contribuciones a este volumen derivan específicamente del Encuentro Intelectual Sur-Sur realizado virtualmente en los días 25, 26 y 27 de mayo de 2022, organizado por nosotros bajo los auspicios del Centro de Análise de Instituições, Políticas e Reflexões da América, África e Ásia (CAIPORA/UNIRIO), del Grupo de Pesquisa em Relações Internacionais e Sul Global (GRISUL/UNIRIO), del Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGCP/UNIRIO), del

Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos (NEAA/IUPERJ/UCAM), del Programa de Estudios de Asia y África del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile (PROESA/USACH), de la Université de Lubumbashi (UNILU) y de la Red Internacional del Conocimiento.

El Encuentro reunió especialistas de diversas regiones del mundo interesados en los contactos entre las regiones del Sur y en pensar sus desafíos comunes. Se convocaron a profesionales del conocimiento de variadas procedencias del Sur, como también a quienes, procediendo del Norte, se ocupan de estos asuntos. Los ámbitos temáticos fueron los agrupados en las ciencias sociales, las humanidades y los estudios de área. Se privilegiaron reflexiones generales o trabajos comparativos entre países de regiones distintas del Sur. El Encuentro tenía como objetivos: crear ocasiones de conversación y conocimiento recíproco entre intelectualidades del Sur; contribuir a la circulación de culturas e ideas entre las regiones del Sur; aumentar el conocimiento recíproco entre las regiones del Sur; determinar problemas comunes, temas de diálogo y agendas de trabajo; finalmente, programar nuevas iniciativas. Una de estas nuevas iniciativas es precisamente este libro que ahora sale a la luz.

En este reunimos una temática diversa, que agregamos en cuatro ejes: I – Epistemologías del Sur para pensar el Sur y más allá; II – Las Relaciones Internacionales desde el Sur: nuevos abordajes; III – Traducciones del "otro" y el rol de las culturas; IV – Autoritarismos y resistencias democráticas en el Sur. Esos ejes reflejan los temas que más se discuten en nuestros Encuentros, y los trabajos tienen una peculiaridad: se publican en en las lenguas de elección de sus autores, entre el español, el portugués, el inglés y el francés (futuramente agregaremos el árabe), como ocurre en nuestros Encuentros.

Pasemos a los resúmenes de los capítulos.

En el Eje **"Epistemologías del Sur para pensar el Sur y más allá"**, empezamos por el capítulo de Eduardo Devés titulado "La Asociación Ecuménica de Teólogxs del Tercer Mundo (ASETT) como ejemplo exitoso de red intelectual Sur-Sur". En él, Devés se pregunta sobre las razones del escaso éxito de las redes Sur-Sur, principalmente en relación con el desinterés en los ecosistemas intelectuales del Sur respecto de los otros

"sures". El autor realiza una enumeración de casos con éxito escaso y de algunas causas que han impedido su extensión y permanencia, que son las principales señales de éxito. En contraste, presenta el caso de la ASETT, destacando cómo logró sortear las referidas dificultades.

En la secuencia, presentamos la reflexión de Yamandú Acosta titulada "Respuestas indisciplinadas desde el Sur global a las amenazas globales de hoy". En ella, Acosta nos invita a dialogar y a dejarnos interpelar por algunos de los ejes de discusión que, desde el "Sur global" como lugar de enunciación, nos proponen los trabajos de Germain Ngoie Tshibambe "De la 'bifurcation': le Covid-19 et la désobéissance épistémique dans le Sud global" (incluido en este volumen); el libro de Felix Valdés García *La in-disciplina de Caliban. Filosofía del Caribe más allá de la academia*; y el libro *Razones que matan... y la respuesta del sujeto. Una introducción al pensamiento crítico emancipatorio*, de Franz J. Hinkelammert con la colaboración de Henry Mora Jiménez.

Seguimos con el mencionado texto de Germain Ngoie Tshibambe, en su versión en inglés titulada "From the Bifurcation: Covid-19 and Disobedience in the Global South". El autor trata de la noción de "desobediencia epistémica", reacción a la voluntad de dominio de los investigadores del Norte sobre los investigadores del Sur en general. La búsqueda de la decolonialidad epistémica se inscribe en un movimiento general que se revitalizó en la Conferencia de Bandung de 1955. La aparición del Covid-19 acelerará las contradicciones de nuestro tiempo, manifestadas por la confrontación entre una pluralidad de actores sobre el control del conocimiento y la validación de las prácticas en la lucha contra la pandemia. Este momento podría ser el pretexto para retomar el debate sobre desobediencia epistémica, cuyos términos comenzaron hace mucho tiempo.

En "Desigualdades e a pandemia de Covid 19: um olhar decolonial sobre o ensino da Antropologia desde o Sul", Carla Braga y Esmeralda Mariano realizan un estudio exploratorio entre los estudiantes de la Facultad de Letras y Ciencias Sociales de la Universidad Eduardo Mondlane en Mozambique, y a partir de las experiencias de las mismas investigadoras en el periodo de pandemia, para defender que ella ha exacerbado y contribuido para evidenciar una amplia gama de desigualdades. Braga y

Mariano destacan las desigualdades relativas a las deficiencias de infraestructuras y tecnología que dificultaron la implementación de la enseñanza virtual, y a la dependencia epistémica y reproducción del conocimiento eurocéntrico como una forma de desigualdad en el ámbito de las relaciones de poder/conocimiento entre el Norte y el Sur global.

En "A Heart Working Teacher: Emotional Self-Care", Sangay Dorji define el autocuidado como "la práctica dirigida a promover el bienestar psicológico, emocional y físico de los individuos". A partir de un abordaje creativo y extremadamente sensible, Dorji defiende la importancia del autocuidado emocional para los profesores que trabajan con estudiantes en la adolescencia. En particular, explora su propia experiencia personal, de profesor de uno de los institutos de formación de profesores de la Royal University of Bhutan.

En "Indigenizar del conocimiento. Vasos comunicantes entre América Latina y el Sur global", Johannes Maerk analiza la política de producción del conocimiento en las Ciencias sociales y humanas en las áreas del Norte y sus impactos negativos en la academia del Sur global. Lo hace a partir de la propuesta de Ian Boxill, que distingue dos grupos de científicos en el Sur global: los "positivistas globales", que piensan que todos los problemas locales son iguales y no hay diferencias en la enseñanza y la investigación entre los países del Sur y sus contrapartes en el Norte; y los "relativistas modificados", que argumentan que los académicos del Sur deben cuestionar las teorías, metateorías y metodologías que se importan de los países del Norte, en lugar de aceptarlas pasivamente como relevantes para su realidad local. Maerk analiza tres propuestas para superar esta situación desigual: la indigenización del conocimiento en América Latina y el Caribe; la creación de redes de saber entre los países del Sur; las revisiones del currículum en las áreas de Ciencias sociales y humanas, tanto del Norte como del Sur, para hacer frente a la imposición de agendas de investigación por parte del Norte.

En "Diálogos interreligiosos del Sur: la teología cristiana e islámica de la liberación en América Latina y África", Michael Schulz analiza el desarrollo de la teología de la liberación en las últimas décadas, y defiende que se ha convertido en un fenómeno multirreligioso del Sur global. Ha crecido más allá de su lugar de

origen en América Latina y ahora encuentra seguidores en el hinduismo, el budismo, el judaísmo y el islam – lo que no significa que toda forma de teología de la liberación dependa de la iniciativa latinoamericana. En el capítulo, sin embargo, Schulz se dedica a revisar la obra del teólogo islámico sudafricano Farid Esack (1956-), que pone su planteamiento en referencia directa al fundador de la teología cristiana de la liberación, el dominico peruano Gustavo Gutiérrez, a Leonardo y Clodovis Boff, a Jon Sobrino y a Juan Luis Segundo.

En "A máscara da ancestralidade: genealogia de um conceito na filosofia brasileira", Marcos Carvalho Lopes defiende que los requisitos legales para la enseñanza de las culturas africana, afrobrasileña e indígena en la educación primaria y secundaria popularizaron en Brasil el concepto de "ancestralidad". Lopes propone una genealogía de cómo se ha articulado este concepto, lo que ayudaría a entender y problematizar cómo el concepto puede ser utilizado como herramienta de intersección entre las culturas africana, afrobrasileña e indígena. De este modo, podríamos reubicar las preguntas a las que este concepto pretende responder en Brasil; y especular cómo funciona esa noción dentro de la filosofía africana (dialogando con la descripción del *yere don* por Manthia Diawara y de la ancestralidad por Severino Ngoenha) y de la filosofía amerindia.

El siguiente Eje, **"Las Relaciones Internacionales desde el Sur: nuevos abordajes"**, empieza por el capítulo de Claudio Coloma titulado "Debilitar la ontología para desoccidentalizar las Relaciones Internacionales: un enfoque postmarxista hacia las relaciones China-América Latina". El autor parte de la teoría postmarxista de análisis del discurso para aplicar las nociones de "práctica articulatoria" e "inestabilidad de los objetos" en los estudios de las relaciones China-América Latina. Deconstruye el credo empírico-positivista sobre la causalidad de los objetos, narrativa predominante que no da cuenta del poder agencial de los estados latinoamericanos. En su lugar, asume la inestabilidad ontológica de los objetos para entender cómo los estados articulan políticamente sus relaciones exteriores y prácticas internacionales. Tomando como caso de estudio a las relaciones Chile-China, Coloma argumenta que, más que ser la

mera causa de factores materiales o ideas compartidas, cada momento de aproximación entre los dos países representa prácticas políticas bilaterales, articuladas a través de convergencias y divergencias sobre temas cruciales para sus políticas exteriores.

En "Alternativas al extractivismo desde América Latina y el Caribe: el Pacto Ecosocial del Sur", María del Carmen Villarreal Villamar y Enara Echart Muñoz analizan el Pacto Social, Ecológico, Económico e Intercultural para América Latina, más conocido como Pacto Ecosocial del Sur. A principios de junio de 2020, un grupo de personas y organizaciones de diversos países de la región impulsaron esa propuesta, que se inscribe en una larga historia de luchas sociales y generación de alternativas post-extractivistas. Las autoras exploran las características e impactos de los extractivismos en la región, así como las alternativas derivadas de la cosmovisión de los pueblos tradicionales y de las luchas sociales latinoamericanas. Finalmente, analizan los principales rasgos del Pacto Ecosocial del Sur y su potencial transformador en la región.

En "Los aportes del Sur Global para pluralizar los debates en las Relaciones Internacionales: Un breve análisis de las propuestas del 'Global IR' y del pensamiento decolonial latinoamericano", Juliane Rodrigues Teixeira busca, por una parte, problematizar los debates teóricos en las Relaciones Internacionales, resaltando su carácter etnocéntrico debido al predominio de las narrativas occidentales, eurocéntricas y sobre todo "americanocéntricas", desde su formación como disciplina académica. Por otra parte, propone resaltar las discusiones más recientes llevadas a cabo desde el Sur Global, contribuyendo a la superación de este etnocentrismo al plantear cambios más profundos en la disciplina. Teixeira pretende contribuir a la pluralización a través de un análisis de la propuesta de "Global IR" del intelectual indio Amitav Acharya, que apunta a "globalizar la disciplina", cuestionando la exclusión y marginación de diversas "voces", experiencias, conocimientos y contribuciones de los países periféricos, especialmente de los países no-occidentales; complementándola con los aportes del pensamiento decolonial latinoamericano que plantea "descolonizar la disciplina".

En "La creación de los modelos de África: la cooperación Sur-Sur", Marek Hrubec parte del supuesto que las sociedades africanas dan más importancia a la convivencia que la mayoría de los países occidentales. Sin embargo, el autor reconoce una pluralidad en África. Por eso, sería importante no sólo acordar un único modelo en el que las personas se pongan de acuerdo sobre las normas básicas de reconocimiento mutuo para hacer posible la coexistencia y la cooperación, sino también una pluralidad de acuerdos de submodelos para múltiples grupos de personas en reconocimiento mutuo en el continente africano. Estos (sub)modelos podrían desempeñar su papel en la Unión Africana, en la cooperación Sur-Sur y en un acuerdo cosmopolita e intercultural de las Naciones Unidas redefinidas. Por último, la cooperación y la integración también se basarán en la red, ya que la sociedad futura estará más interconectada digitalmente y será cada vez más posible establecer una cooperación transregional y transcontinental entre socios que antes no estaban conectados.

En su capítulo "La construcción del sur en la narrativa occidental de Relaciones Internacionales: el mundo árabe como objeto de investigación", Mekia Nedjar y Salah Eddine Salhi critican la cobertura académica de la llamada Primavera Árabe. El marco, globalmente occidental, de análisis de RI sustenta ambigüedades estratégicas que consisten en un vacío teórico con relación al mundo árabe, distintamente al resto de las regiones del mundo. Este sería analizado posicionado en la misma línea del Sur global, especialmente de África. La deliberada exclusión de la periferia de la producción de conocimiento en RI no es solamente aparente sino una práctica intencional representando Occidente como fundamento intelectual que se otorga el privilegio de almacenar y acoger la verdad y a transmitir su conocimiento a los otros. Asimismo, el Occidente como centro emplea un discurso de excepcionalismo cultural para la periferia, como el mundo árabe. Consecuentemente, las autoras buscan deshacer los silencios coloniales en las dominantes teorías de RI, y analizar en ellas el estatuto epistémico precario del mundo árabe.

El tercero Eje, titulado **"Traducciones del 'otro' y el rol de las culturas"**, empieza con el capítulo "El otro traducido y la construcción de la propia identidad. La historiografía

española y el mundo árabe", de Mohamed El-Madkouri Maataoui. Desde la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso, El-Madkouri investiga la construcción del "yo" y el "otro" a partir de la historiografía española sobre el mundo árabe. Más específicamente, aborda la representación del Otro y la recreación textual de episodios históricos simbólicos como los de 711 en los textos históricos y literarios (Conquista, reconquista, invasión, huestes, usurpadores) y su contraste con su presencia neocolonial, una presencia física representada por una caracterización sociolingüística construida con base en la migración y la extranjerización discursiva. Así mismo intenta dar respuesta a cómo se traducen estas representaciones en acciones políticas y sociales hacia el diferente.

En "La traducción: contacto lingüístico y cultural", Hajar Chourak procura hacer una aproximación a la traducción desde la perspectiva lingüística y cultural, con el fin de analizar la problemática de trasladar al español las connotaciones culturales que hay en el texto de origen, en este caso, árabe. Estas connotaciones incluyen tanto las transformaciones culturales como las lingüísticas y en las cuales encontramos en sus frutos textos que requieren de la traducción para su difusión. Chourak ofrece una visión de la relación de la traducción con los aspectos culturales y su transmisión, trabajando con dos lenguas con importantes discrepancias cotejables entre ambas: el árabe y el español; todo ello con el fin de analizar las dificultades derivadas de las connotaciones culturales del texto de origen.

En «Le rôle de la culture dans le renforcement des relations arabo-latino-américaines: Défis actuels et perspectives d'avenir», Mohammed Bensalah analiza el estado actual de la cooperación cultural entre los Estados del mundo árabe y de América Latina. El autor examina el papel de la cultura en las relaciones internacionales y regionales, así como el papel que desempeñan las políticas culturales tanto en el fortalecimiento de las relaciones entre los pueblos como en la acentuación de las tensiones entre ellos. Para Bensalah, la cultura no es una superestructura sino una infraestructura que afecta al resto de las estructuras políticas, sociales y económicas. En consecuencia, las relaciones árabe-latinoamericanas (regiones que tienen numerosas características comunes) requieren un fortalecimiento de la

cooperación y la asociación en distintos ámbitos, especialmente en el de la cooperación cultural y académica, dada su vital importancia para establecer la cooperación Sur-Sur sobre una base sólida y sostenible.

En "La poesía panameña y marroquí: Conceptualizaciones y teorizaciones sobre el feminismo", Latifa Laamarti presenta la producción poética de mujeres panameñas y marroquíes, con el intuito de demostrar cómo construyen sus propias conceptualizaciones sobre el feminismo y las cuestiones de género. Defiende que las poetas panameñas y marroquíes tienen sus propias teorizaciones y conceptualizaciones sobre el feminismo y las desigualdades de género en las que se encuentran como mujeres "tercermundistas". Son teorizaciones en donde el deseo de cambio de mentalidad es fundamental. La decolonialidad como pensamiento e ideología encuentra eco en ellas por lo que su poesía visibiliza todas las desigualdades, y no solo la de género, incitando así a pensar la idea de raza y cómo se conecta con nuestra forma de entender la vida y el ser humano.

En el capítulo "Hacer del arte un arma colectiva: los encuentros latinoamericanos de artes plásticas de 1972 y 1973", Natália Ayo Schmiedecke analiza una serie de iniciativas dirigidas a acercar a las y los artistas plásticos latinoamericanos y generar un programa de acción común, de carácter antiimperialista y socialista. Teniendo como protagonistas a la Casa de las Américas y el Instituto de Arte Latinoamericano de la Universidad de Chile, se organizaron exposiciones y encuentros con el fin de contribuir a la circulación de artistas y obras, debatir temas concernientes al rol político y social de la plástica y proponer formas de trabajo colectivo. Schmiedecke analiza en aquellos eventos las concepciones defendidas por las y los participantes, el plan de acción propuesto y sus resultados. Sobre este último punto, argumenta que la continuidad del proyecto fue imposibilitada por los sucesivos golpes de Estado en el Cono Sur, que frustraron las expectativas socialistas y ocasionaron la dispersión de las y los artistas.

En "Un pueblo de pintores. La magia de Haití", Raffaela Cedraschi procura visualizar algo de la historia de la pintura haitiana, además de algo de la historia y la actualidad de Haití, a través de sus pinturas. Desafortunadamente, a pesar de la cercanía

geográfica, en muchas partes de América Latina se desconoce esas pequeñas realidades caribeñas. Cedraschi enfoca la comprensión del llamado "*boom* de la pintura haitiana", del cual se ha hablado mucho. Sin embargo, esta explosión de artistas se pudo dar a partir de ciertas condiciones que se concretaron en la década de 1940 y que permitieron el florecimiento no solo de la pintura, sino también de la literatura – como son la publicación del libro de Jean Price-Mars *Ainsi parla l'oncle* (1928) y la fundación del Centro de Arte en Puerto Príncipe por el pintor estadounidense Dewitt Peters (1944).

Finalmente, el Eje **"Autoritarismos y resistencias democráticas en el Sur"** empieza por el capítulo "Fascismo Periférico", de Guilherme Simões Reis. El autor destaca que el auge contemporáneo de los gobiernos y movimientos de extrema derecha no sólo ha afectado a países de Europa y Estados Unidos, sino también al Sur Global, como Brasil, India y Filipinas. A menudo se les clasifica como "populistas", concepto que tiende a equiparar a la extrema derecha con la izquierda anticapitalista, mientras que da a la derecha tradicional y neoliberal la etiqueta de "buen comportamiento", y la clasificación de "centro democrático". Apartándose de ese enfoque, Reis sostiene que esos casos podrían clasificarse como fascistas. Las lecturas que restringen históricamente el concepto impiden percibir qué elementos de los "fascismos clásicos" europeos fueron coyunturales y cuáles son definitorios de fascismo y diferenciales en relación con otras manifestaciones del conservadurismo autoritario.

En "A retórica da (in)justiça social: uma análise dos discursos das direitas brasileiras pós-2013", Camila Gonçalves De Mario reflexiona sobre cómo, desde 2013, la derecha brasileña y el bolsonarismo construyen y manipulan el argumento de tintes conservadores y neoliberales que justifica el desmantelamiento de las políticas públicas, retórica que también promueve el vaciamiento de los significados de los derechos sociales consagrados en la Constitución de 1988. De Mario analiza los informes de los medios de comunicación sobre estos temas, los proyectos de ley, los documentos oficiales del gobierno, los pronunciamientos del presidente de la República y las entrevistas concedidas por políticos y activistas vinculados a los grupos de

derecha, con el objetivo de demostrar cómo la noción de (in)justicia social es manipulada por estos discursos mientras su contenido neoliberal se desvanece.

En "Discurso de ódio no Brasil: análise a partir da leitura pós-colonial", Aline Andrighetto busca una definición para el discurso de odio, observando las decisiones del Supremo Tribunal Federal (STF) de Brasil desde una perspectiva de derechos humanos. La autora busca responder al siguiente problema: ¿cómo el STF ha emitido sus decisiones, en un intento de adelantar posibles soluciones para prevenir la ocurrencia del discurso de odio y su propagación, considerando el análisis histórico bajo una lógica colonial? En este sentido, Andrighetto observó que el tribunal trata de compatibilizar sus decisiones con la normativa de protección internacional de los derechos humanos.

En "El estallido social de Chile (2019) y el Movimiento 20 de Febrero de Marruecos: contextos con similitudes, pero procesos diferentes", Raimundo Gregoire Delaunoy compara los dos fenómenos de movilización social, y cuestiona ¿qué tienen en común ambos procesos?, ¿cómo se gestaron estos movimientos sociales?, ¿por qué tuvieron desarrollos muy diferentes? A partir de eso, Delaunoy espera entender cuáles fueron las similitudes y las diferencias de estos procesos políticos y sociales que tuvieron lugar en los dos países (que para el autor comparten muchas características), los cuales generaron cambios en la esfera política de ambos países.

Por fin, en "La propuesta de nueva Constitución chilena: ¿oblitera el capitalismo y el neocolonialismo? Desde la plurinacionalidad a los derechos de autor", Lynda Avendaño Santana analiza la propuesta de nueva constitución chilena elaborada por la Convención Constituyente, y al final rechazada por la ciudadanía en el referendo de salida de septiembre de 2022. Avendaño pregunta: ¿Qué había de nuevo en esa propuesta de constitución en el sentido de un quiebre con el neoliberalismo y el neocolonialismo? ¿Qué implicaba la adopción en ella de la plurinacionalidad? ¿Qué importancia tenían los derechos de autor para los creadores con primacía de la cultura libre y el bien común en las relaciones Sur-Sur?

Entre algunos avances y muchos bloqueos, seguimos en la senda de construir puentes entre los distintos "Sures". ¡Que tengan una buena lectura!

Los Compiladores

Referencias

Beigel, Fernanda (2013). "Centros y periferias en la circulación internacional del conocimiento". *Nueva Sociedad*, n. 245.

Bomfim, Manoel (2008). *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: topbooks.

Césaire, Aimé (2004). *Discours sur le colonialisme, suivi de discours sur la négritude*. Paris: Présence Africaine.

Devés Valdés, Eduardo (2017). *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: Clacso; Idea-Usach.

Fanon, Frantz (1966). *The wretched of the earth* [Les damnés de la terre]. New York: Grove Press.

Hall, Stuart (2015). *a identidade cultural na pós-modernidade*. rio de janeiro: lamparina.

Lander, Edgardo (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Facultad de ciencias económicas y sociales (Faces-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la educación superior en América Latina y el Caribe (IESALC).

Mudimbe, V.Y. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Said, Edward (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das letras.

Santos, Boaventura de Sousa, Meneses, Maria Paula (orgs.) (2009). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the subaltern speak?" in: c. Nelson and l. Grossberg (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. London: Macmillan.

I. Epistemologías del Sur para pensar el Sur y más allá

La Asociación Ecuménica de Teólogxs del Tercer Mundo (ASETT) como ejemplo exitoso de red intelectual Sur-Sur

Eduardo Devés

Este capítulo se formula a partir de la pregunta por el escaso éxito de las redes Sur-Sur, principalmente en relación con el desinterés en los ecosistemas intelectivos del Sur respecto de los otros "sures", además de varios otros factores. Se realiza una breve enumeración de casos con éxito escaso y de algunas causas que han impedido la extensión y la permanencia, que son las principales señales de éxito.

Se presenta el caso de la Asociación Ecuménica de Teólogxs del Tercer Mundo (ASETT), destacando cómo logró sortear un conjunto de dificultades, realizando decenas de encuentros, con centenas de ponentes y miles de participantes en decenas de países. Para explicar el fenómeno, se presentan algunos trazos acerca de: interés por el quehacer intelectual del Tercer Mundo, obtención de recursos m onetarios, instalaciones y servicios, manejo de idiomas, liderazgo e institucionalidad con archivos y comunicación, publicaciones, redes asociadas, captación y comunicación de sensibilidades. Se concluye presentando algunas recomendaciones en vistas a mejorar los niveles de articulación para las redes sur-sur.

Para esto se confronta la ASETT con otras redes de muy escaso éxito:

-La Conferencia Antiimperialista de París en 1925;
-La Reunión Liga Antimperialista de Bruselas en 1927;
-Las reuniones del Foro Tercer Mundo, en Santiago de Chile en 1973 y Karachi en 1975,
-La reunión Negritud y América Latina, de Dakar en 1974[1]

[1] No se aludirá, en cambio, a reuniones intergubernamentales (como las de Bandung y la UNCTAD), pues carecen del carácter de redes intelectuales.

A continuación, les propongo 7 criterios explicativos respecto de los relativos fracasos y éxitos de las iniciativas Sur-Sur. Estos criterios deben ser entendidos en relación de unos con otros, es decir, grosso modo como un sistema de causas. Ninguno por sí solo me parece completamente explicativo:

1-Escasez de recursos para sostener reuniones académicas con personas provenientes de lugares lejanos y de transporte oneroso.
2-Escasez de gestión e institucionalidad, en el sentido principalmente de institucionalidad académica o universitaria que permita, necesite y sostenga este tipo de iniciativas: programas, cursos, centros de pesquisa sobre Asia, África, América Latina y Caribe o Tercer Mundo.
3-Escasa circulación de las ideas Sur-Sur y consecuentemente bajos niveles de reconocimiento y prestigio de figuras intelectuales del Sur en otras regiones.
4- Escasez de figuras académicas e intelectuales del Sur con proyectos de investigación y con una carrera académica de largo aliento ocupada de los otros Sures.
5-Deficiencias de un objetivo claro y motivador, capaz de proyectar estas iniciativas en el tiempo.
6-Ausencia de un liderazgo sostenido y de una organización básica que gestionara las iniciativas.
7-Escasez de idiomas, incluso de los idiomas europeos-coloniales, como inglés, español, francés, portugués, y ni qué decir de lenguas no-europeas de gran cobertura en el mundo académico, como el árabe, chino-mandarín y el malayo.

Datos referenciales de la red ASETT

1-Se comenzó a constituir a mediados de los 1970s en Bélgica, en el marco del CETRI coordinado por François Houtart, con unos pocos teólogos de América Latina, Asia y África (como Enrique Dussel).
2- Su primer encuentro se realizó en 1976, en Dar es Salaam, Tanzania. Allí fue creada oficialmente la ASSET. Participaron 22 personas, 7 de América Latina y Caribe, 7 de África y 7 de Asia –

además del teólogo negro usamericano James Cone, quien había planteado una teología negra de la liberación.
3- Se han realizado encuentros, generales o sectoriales: Dar es Salaam, São Paulo, Nueva Delhi, Seúl, Ginebra, Nairobi, Quito, entre muchos más.
4-Existe un site de internet vigente, 45 años después de la creación: www.eatwotglobal.com/history.html
5-Ha existido un comité ejecutivo, renovado cada 5 años, compuesto por 3 miembros, una persona de América Latina, otra de Asia y otra de África. El último comité ejecutivo que aparece en el site es de 2011-2016.

Mi hipótesis es que el ejemplo exitoso de la red Teología del Tercer Mundo fue posible puesto que logró superar varias de tales falencias mencionadas anteriormente.

1-Sobre la escasez de recursos, en este caso hubo una gran capacidad para captar recursos frescos desde las iglesias, las órdenes religiosas y la cooperación internacional, además de la capacidad para aprovechar sistemáticamente las instalaciones y servicios de organizaciones afines para alojamientos, comidas y reuniones, con la consiguiente reducción de gastos.
2-Sobre la escasa institucionalidad: la existencia de gran cantidad de escuelas teológicas católicas y protestantes, de grupos de trabajo, de seminarios teológicos donde se conocía y cultivaba ya el pensamiento liberacionista, permitió organizar encuentros que concitaron alto interés, desde un inicio y por décadas.
3-Sobre la **escasa circulación de las ideas Sur-Sur,** fue superada, parcialmente porque numerosos teólogos del Sur habían estudiado en el Norte donde se conocían relativamente más las teologías de los sures.

Hubo algunos paliativos: los contactos al interior de las órdenes religiosas y de organizaciones como el Consejo Mundial de Iglesias que prestó un apoyo académico y económico a esta iniciativa. En el Consejo Mundial de Iglesias trabajaba Paulo Freire además de varios teólogos protestantes liberacionistas.

Ello se hace en gran medida comprensible debido al temprano reconocimiento de la teología negra de la liberación y a las tempranísimas traducciones de Paulo Freire y de Gustavo

Gutiérrez, a comienzos de los 1970s. A ello se fue sumando la teología Minjung de Korea, teología Dalit de la India y la teología de las luchas de Filipinas. (Para poner un contraste: piensen en el bajísimo conocimiento del quehacer historiográfico latinoamericano en Asia y África y correlativamente en América Latina de lo que hacen colegas de Asia y África, salvo los subalternistas indios).

4-Sobre la escasez de figuras académicas e intelectuales del Sur con proyectos de investigación y con una carrera académica de largo aliento, fue suplido parcialmente con una sensibilidad tercermundista en algunos círculos.

5-Sobre la ausencia de objetivos de largo plazo, en este caso fue ampliamente superada, pues de modo implícito hubo un tercermundismo, asumido como

> By using the term "Third World", EATWOT wishes to underscore the self-designation of peoples who have been excluded from power and the authority to shape their own lives and destiny. As such, "Third World" has a supra-geographic denotation; it describes a social condition marked by the social, political, religious, and cultural oppression that render people powerless and expendable. Thus, the term also encompasses those people in the First World who form a dominated and marginalized minority.

Sobre la existencia de un proyecto suficientemente claro, interesante y amplio que logró cohesionar voluntades durante décadas, este ha consistido en articular las teologías del Tercer Mundo para pensar desde la condición periférica haciendo aportes al cristianismo global. De modo explícito:

> EATWOT's initials objectives were listed as: (1) interpretation of the Gospel in different Third World perspectives; (2) promoting the exchange of theological views through writings in books and periodicals of Third World countries; (3) promoting mutual interaction between theological formulation and social analysis; (4) keeping close contact with, as well as being involved in, action-oriented movements for social change (id.).

6-Sobre la escasez de liderazgo, fue ampliamente suplida en este caso por un liderazgo sostenido por al menos 20 o 25 años, por parte de la filipina Virginia Fabella y del chileno Sergio Torres. Virginia incluso realizó su tesis doctoral sobre la misma red.

7-Sobre la escasez de idiomas: la inmensa mayoría de teólogos/as de Asia y África no conocía el español ni el portugués. Y esto fue una importante debilidad. Sin embargo, Torres había vivido en Bélgica e Italia y vivía en USA. Fabella era anglófona y había vivido durante años en América Latina por lo que dominaba el español. Ello permitía una base de comunicación relativamente alta para organizar encuentros y cantidad de publicaciones.

Recomendaciones

He querido provocarles con un problema de la mayor relevancia para quienes nos interesamos en el tema Sur-Sur, en la circulación de las ideas, en la realización de investigaciones sobre contactos y comparaciones entre los sures y en la constitución de redes de sus intelectualidades. Quiero proponerles dos recomendaciones.

Pragmática: Pienso que a la hora de organizar actividades deben imaginarse prioritariamente con gentes de los sures residentes en el Norte: poseen más medios económicos e institucionales, más lenguas, mayor visión global. Pero ojo, digo prioritariamente, no de modo exclusivo. Yo mismo vivo y trabajo en un ecosistema intelectivo del Sur.

Epistémica: Todas estas iniciativas buscaron puntos de convergencia entre regiones del Sur y ello es destacable, pues una cuestión clave consiste en ser capaces de ubicar un terreno común para las conversaciones entre los sures. En este marco se ubica la formulación de la noción pensamiento periférico, que intenta describir la disyuntiva más importante a la que se ha enfrentado la intelectualidad de las regiones del Sur, rompiendo radicalmente con distinciones como Oriente y Occidente, y diferenciaciones que ponen énfasis en trayectorias religiosas diversas, que más contribuyen a dividir que a permitir en encuentro entre los sures.

Respuestas indisciplinadas desde el Sur global a las amenazas globales de hoy

Yamandú Acosta

Me han inspirado para definir el título de mi propuesta de contribución al "Encuentro Intelectual Sur-Sur" el título que de su presentación realizó tempranamente Germain Ngoie Tshibambe, a saber "De la 'bifurcation': le Covid-19 et la désobéissance épistémique dans le Sud global"; el título del libro de Felix Valdés García *La in-disciplina de Caliban. Filosofía del Caribe más allá de la academia* (Editorial Filosofí@.Cu, La Habana, 2017); y, finalmente, no solamente el título, sino el libro *Razones que matan… y la respuesta del sujeto. Una introducción al pensamiento crítico emancipatorio* (Editorial Caminos, Editorial Filosofía@.cu, La Habana, 2022) que Franz J. Hinkelammert, con la colaboración de Henry Mora Jiménez, acaba de publicar.

Como aporte a este "Encuentro Intelectual Sur-Sur" que nos convoca, invitaré a dialogar a partir de algunos de los ejes de reflexión y discusión de este libro de Hinkelammert. Por sus contenidos, por su actualidad, por su lugar de enunciación, por las calidades intelectuales del autor y de quien con él colabora, por introducirnos a una labor de investigación y reflexión desde el Sur objetivada en publicaciones de los últimos veinticinco años, labor con la que he estado articulado desde hace treinta años, últimamente en el marco del Grupo Pensamiento Crítico en el que en torno a Hinkelammert venimos trabajando en esta agenda de "pensamiento crítico emancipatorio" en clave colectiva, transdisciplinar e internacional, asumo y propongo este libro como directa referencia de mi aporte.

Las amenazas globales de hoy

Partimos de la "globalidad del mundo", esto es "la tierra convertida en una gran aldea global". Siendo "potencialmente hermanable", sin embargo, en la lógica de los imperativos de la estrategia de la "globalización", genera una serie de "*amenazas globales*" que, perdiendo de vista esa "globalidad del mundo"

como referencia, producen la destrucción de las alteridades – los otros humanos y la naturaleza –, cometiendo crimen de fratricidio, el que, sea matando intencionalmente o dejando morir estructuralmente, implica –globalmente – suicidio.

La actual invasión de Rusia en Ucrania produce crimen de fratricidio intencional que ya ha cobrado muchísimas vidas del país invadido y del ejército invasor. Amenaza además con transformarse en una tercera guerra mundial en la que se recurriría a armas nucleares. Una amenaza global en la que se expresa la pérdida de referencia de la "globalidad del mundo".

Esta amenaza global que ya ha cobrado localmente víctimas, que hoy es en occidente la noticia internacional que omnipresente en los medios, invisibiliza el conjunto de diversas amenazas globales que en términos de "crisis ecológicas", "crisis de exclusión" y "crisis de las relaciones humanas" pueden enumerarse, y que como ésta especialmente visible, expresan "una *crisis general de la convivencia humana*" que se evidencia como una "amenaza global" que es condición de posibilidad de las otras amenazas globales – las guerras incluidas – la "que puede resultar letal porque incapacita frente a la necesidad de enfrentar a las otras".

En la base de esta "*crisis general de la convivencia humana*" en cuanto "amenaza global" y por lo tanto de todas las "amenazas globales" que ella sobredetermina, la perspectiva crítica identifica al "*cálculo de utilidad propia*" como "cálculo medio-fin", que en tanto "racionalidad instrumental" del "mercado totalizado" y sacralizado, dada la fragmentariedad y linealidad de su ejercicio – hoy globalizante aunque sin conciencia de la globalidad de la racionalidad de la vida más allá de los límites de la racionalidad mercantil –, nos coloca planetariamente en un horizonte apocalíptico.

Respuestas indisciplinadas desde el Sur global

Frente a esta "*crisis general de la convivencia humana*" impulsada desde el Norte global que procura imponer como *la* racionalidad a la "racionalidad instrumental" del "mercado totalizado" y sacralizado, disciplinando los modos de sentir, pensar y actuar a través de la colonización de todas las subjetividades por el "*cálculo*

de utilidad propia"; se hacen necesarias y posibles desde el Sur global respuestas indisciplinadas para erradicar esa raíz de todas las amenazas globales que llevan al límite de sus posibilidades a la vida humana en el planeta y a la naturaleza también.

Se trata de respuestas indisciplinadas ante el disciplinamiento operado por el mercado totalizado, que frente a epistemologías sin sujeto o que asumen el punto de vista del observador omnisciente que mira desde el mercado, se constituyan epistemológicamente como perspectivas que desde los sujetos vivientes como su condición, fundamenten y asuman las perspectivas del sujeto de la praxis como su mediación, en el ejercicio de un "humanismo de la praxis" transformador en sentido emancipatorio y liberador.

A través de ese indisciplinamiento, la "racionalidad instrumental" "medio-fin" de sentido lineal y fragmentario totalizante y totalitaria, puede ser interpelada por el criterio de la "última instancia" de "la producción y la reproducción de la vida real", esto es la racionalidad de la vida de sentido circular y con horizonte de totalidad, última instancia materialista desde la que es necesario y posible confrontar globalmente a la racionalidad formal del "*cálculo de utilidad propia*" que se ha impuesto procurando legitimarse como *la* racionalidad frente a la que no hay alternativas.

Un ejercicio de realismo político como arte de lo posible y una recuperación de "la democracia pública para ejercer el control de la burocracia privada y someterla al bien común por la vía de la intervención del mercado", en el entendido de que "el bien común es el respeto de los derechos humanos en términos universales" es decir de todos los seres humanos sin exclusiones, son las mediaciones de suyo alternativas, para hacer lugar a otras alternativas

Se trata de desplazar al mercado capitalista del lugar del ser supremo y de poner en ese lugar al ser humano en la diversidad de sus expresiones no excluyentes que, en su metabolismo con la naturaleza, hacen al círculo virtuoso de la última instancia materialista de la "producción y la reproducción de la vida real".

Ante la "crisis *general de la convivencia humana*" globalizada y profundizada por "la espiritualidad de lo que Marx llama el

fetichismo, se trata de recuperar la espiritualidad que pone al ser humano como centro, la "espiritualidad de la liberación": "Es una espiritualidad que no surge del cálculo, sino de su crítica, y que es humana, con toda la amplitud de lo humano, y no religiosa. Es secular, es decir que no es propiedad de nadie, de ningún partido, de ninguna iglesia, de ninguna cultura. Aunque esté marginada, enterrada o perseguida, es patrimonio de todos y todas, y pude ser despertada y desarrollada. Esa es nuestra esperanza".

From the Bifurcation: Covid-19 and Disobedience in the Global South

Germain Ngoie Tshibambe

James Rosenau describes our current world as "turbulence", a moment calling into question certainties about authority, regulatory mechanisms as well as relevant actors on the international scene. This notion of "turbulence" is close to that of "bifurcation" that Immanuel Wallerstein uses to characterize the phase of crisis that capitalism is going through in its historical evolution, a phase in the dynamics of which men are called upon to make choices for another future beyond capitalism. From turbulence to bifurcation, these two concepts highlight one aspect: the uncertainty that now marks the time of the world. This uncertainty and this weather open up areas that allow windows of protest to unfold. Beyond this space of contestation are also spaces that open paths for other alternatives. As far as contestation is concerned, it comes in relation to all aspects of life in society and in this case, we want to move towards the field of knowledge.

On this, the questioning was deployed under the register of epistemic disobedience, the latter being derived from taking the measure of the will to power hanging from the will to dominate researchers from the North over researchers from the South overall. The quest for epistemic decoloniality will be the work of researchers from the global South, and even some researchers from the dominant North. This quest for epistemic decoloniality is part of the general movement revitalizing itself at the Bandoeng Conference of 1955 as a moment of "awakening of colonized peoples", to use the term of Odette Guitard (1961). The appearance of Covid-19 will accelerate the contradictions of our time. These contradictions will be manifested by the confrontation between a plurality of actors on the control of knowledge and the validation of practices in the fight against the pandemic. This moment can be the pretext to continue the debate on epistemic disobedience whose terms of debate began a long time ago.

1. The Covid-19 pandemic: times of uncertainty and moment of epistemic confrontation

The manifestation of the Covid-19 pandemic and its spread from China to other countries in other continents with the lightning speed that the media reported in real time made it possible to measure the "contraction of time and space" constitutive of this period that we are living in. Beyond the awareness of a finite world in which we live, this event revealed the uncertainties of the research community.

These uncertainties have also highlighted differences in accepting the single course of action as a response to deal with the pandemic. Resistance to accepting the points of view and the course of action to face Covid-19: this is the situation, translated into English as dissidence, which has marked the attitudes and behaviors of men and women in this time of the pandemic. In fact, beyond the attitudes and behaviors reflecting this non-conformity to the diktats of those who seek to rule the world, this confrontation has manifested itself on the discursive level, without counting all the social movements of anti-political struggle against the Covid 19 who convened by investing the streets in Europe.

2. From turbulence to epistemic decoloniality in the global South in times of Covid-19: bifurcation in the field of knowledge

This discursive confrontation took the form of the multiplication of discourses against the background of the quest to impose the monopoly of the discursive legitimacy of those who dominate the world. The discourse from above has been, among others, that of the World Health Organization (WHO) which sought to impose the rules and procedures to qualify the vaccine(s) as a signature and mark of conformity to their order of validity of legitimate practices; this discourse will be relayed by power apparatuses, i.e. the states of the North which have imposed vaccines in situations of confusion and uncertainty. This confusion and these uncertainties are linked to the lack of control of information on the number of taxable doses as a guarantee of the fight against

the pandemic. The discourse from below, that, among others, of the Global South has been to propose alternatives to this pandemic. This alternative discourse has been stifled, thus becoming voiceless. This speech was intended to oppose the vaccination policy on a large scale, especially in Africa. This speech wanted to promote endogenous knowledge, knowledge of the voiceless.

The constitutive complicity of this neo-liberal order between the "apparatuses of power" and the dominant transnational economic and institutional forces has manifested itself in the promotion of vaccines at all costs as the only panacea. To wonder if the vaccine was the cure! In fact, when this pandemic started and found itself in Europe where there was devastation in the rate of spread and mortality in reception centers for the elderly, in Africa, the catastrophic Malthusian forecasts announced in several media by experts that @0.2 social forums popularized did not come true. The fact that the African continent was spared in the face of the devastating arrival of Covid 19 has not been the subject of too many comments from the appointed experts on this. We are not going to talk about barriers in the hot tropics, but about biotopic immunities which may have helped to understand the slowing down of the ravages of this pandemic in Africa, the DRC and Lubumbashi. In addition, local remedies have been found and offered to the local and national population. In the DRC, drugs and remedies for Covid-19 have been found. A Congolese pharmacist found products with his trademark that were sold in pharmacies (Mr Etienne-Flaubert Batangu). It was a product called MANACOVID available on the market in Kinshasa, capital of the DRC. In Lubumbashi, two professors from the University of Lubumbashi have found, on the basis of the combination of molecules already available on the market, remedies for curative and preventive purposes against Covid-19 called Bela 2-UNILU. (Professor Balaka Ekwalanga and Professor Lungu Anzwal).

This remedy was not a vaccine. However, according to the dominant doxa, only the vaccine against Covid 19 should be applied. Also, the treatment formula found in Lubumbashi, not being a vaccine, did not find a space for valuation and acceptance. This confinement in the dominant medical episteme

which imposed the vaccine was not likely to encourage the local consumption of the local find with Bela 2-UNILU; on the contrary, it encouraged acceptance of the vaccine. And yet, on the ground, the rampant dissent disposed people to be indifferent to the consumption of the vaccine. Thus, the paradoxical situation ensued: the population opposed the vaccination campaign while not being too aware of the consumption of local products. Moreover, nature helping, the pandemic has not done too much damage. Indeed, the knowledge that liberates helps to solve the problem of Man where it is and not to satisfy a logical framework specific to cognitive coherence but which does not solve the problem. Such is the plot of the soap opera which brought into confrontation the dominants who have a lot to say thanks to all the gadgets of modern communications and the "speechless". This narrative of an exchange gives the measure of the surreptitious imposition of the dominant model of the North on the imagination of people from the South. "During a reception at the University, a lady diplomat chatting with me wanted to know if I was vaccinated. To my answer that I would not do it because being immunized with local treatments, she said: the remedy you took does not apply everywhere. In other words, this local remedy that you took that cannot be consumed elsewhere in Europe is not valid: hence it is not a solution!". And yet, we have treated people with it!

3. Beyond the time of Covid-19: grasping the bifurcation in the field of knowledge

Putting epistemic contestation into perspective in the field of social and human sciences demonstrates the depth of the initiative over time and the windings that it will take. If we have already "provincialized Europe", following Dipesh Chakrabarty (quoted by Amselle, 2010, p.30), the monopoly of reason is not located in a single place; this made it possible to realize that there are new paths and other paths that one can take to conquer knowledge and access reason. In fact, the Western 'ratio' does not exhaust the possession of the monopoly of knowledge.

Researchers from the Deep South have been moving for several decades to create spaces where they can build discourses by

seizing epistemological niches that are able to free their process of intellectual and scientific work from reading the world. The question arises of not locking ourselves into theoretical grids developed from the experiences and imagination of researchers in the far North. Such is the case of certain theories prevalent in the discipline of international relations such as structural realism, neo-liberal institutionalism and structural constructivism, including the English School, which we come to subsume as "their" similar metaphysical component in their theoretical hard-core lays in the individualistic rationality, a defining element of the background knowledge of Western culture" (Qin, 2016, p.34). Discovering these subterfuges can only reinforce the trap of the universality of theories. Renouncing them by contesting them contributes to epistemic decoloniality.

Conclusion

This moment of uncertainty following the confusion induced by the discursive configurations emitted in the face, among other things, of the treatment of the Covid 19 pandemic pushes the door open for several decades on the limits of the epistemic monopoly which those who seek to regulate the world by controlling the field of knowledge. The political Bandoeng of the 1950s took on the figure of epistemic Bandoeng. The latter opens the field to explore other paths: bifurcation to enhance endogenous knowledge and challenge the monopoly of validity of knowledge of the dominant world. Future horizons: it is up to us to imprint on them what can free us.

Bibliography

Guitard, O. Bandoeng or the awakening of colonized peoples, Paris, P.U.F.

Wallerstein, I., The Global Left, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.

Rosenau, J, .Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity, Princeton
University Press, 1990.

Qin, Y. "A Relational Theory of World Politis", in International Studies Review, vol. 18, No. 1, March 2016, p. 33-47

Desigualdades e a pandemia de covid 19: um olhar decolonial sobre o ensino da antropologia desde o sul

Carla Braga e Esmeralda Mariano

Introdução*

Este capítulo começou a ser escrito durante os denominados "estados de emergência" e posteriormente de calamidade pública, que restringiam a mobilidade, a sociabilidade e a proximidade, circunstâncias nas quais os cientistas sociais e os antropólogos em particular enfrentaram vários desafios teórico-metodológicos. Este trabalho é baseado sobretudo na análise dos meios de comunicação social, redes sociais, na extensa literatura sobre doenças infeciosas, epidemias e pandemias e os desafios da educação superior em contexto pós-colonial, num estudo exploratório entre estudantes da Faculdade de Letras e Ciências Sociais (FLCS), assim como nas nossas experiências vividas e nas dos nossos estudantes. Recorremos aos nossos próprios corpos, sentidos e emoções, tentando desestabilizar o dualismo sujeito/objecto de pesquisa (Harding 1992) e tornando-nos nós próprias como que em "agentes" e sujeitos de pesquisa.

A pandemia exacerbou e contribuiu para evidenciar uma ampla gama de desigualdades. Neste texto exploramos desigualdades, por um lado, relativas às deficiências de infraestruturas e tecnologia que dificultaram a implementação de ensino virtual, e, por outro, assumimos a dependência epistémica e a reprodução de conhecimento eurocêntrico como uma forma de desigualdade no âmbito das relações de poder/conhecimento entre o Norte e o Sul global.

* Agradecemos os comentários de Eliso Jossias a uma versão preliminar deste texto. Aos nossos estudantes de Mestrado em Antropologia Social e assistentes de pesquisa Amanda Matabele, Osvaldo Zandamela, Catarina Mavila, Joaquina Muchinga, Raul Cribino, Mércia Fernando, Kevin Alausola e Aparício Nhacole os nossos agradecimentos pelo trabalho desenvolvido.

1. Sentipensando a epidemia de COVID-19

Até à emergência da pandemia do coronavírus, a possibilidade de uma crise de saúde pública dessa dimensão na Europa no século XXI era impensável. Acompanhamos os efeitos da pandemia, tais como o número inesperado e sem precedentes de mortos, a falta de equipamento médico e de protecção para profissionais de saúde sobrecarregados e exaustos, o recurso a tendas de campanha para prestar serviços de saúde, em países como a Itália, Espanha ou Grã-Bretanha.

A maioria dos países africanos registrou poucos casos no início da pandemia e levantaram-se várias hipóteses para explicar a "excepção africana". As diretrizes da OMS sobre a COVID-19 iam mudando ao longo do tempo, tentando acompanhar o conhecimento que se ia produzindo sobre o novo vírus. O descontentamento perante a sucessão de orientações da OMS, que por vezes negavam ou contradiziam orientações anteriores (por exemplo, a distância aconselhável entre as pessoas, ou o tipo de máscaras recomendável), constituiu uma forma de nos recordar o carácter processual da produção e construção de conhecimento, o que é oposto à emissão de respostas claras, precisas e "definitivas" perante um fenómeno como o surgimento de um novo coronavírus.

Em Moçambique, o primeiro caso registrado da pandemia da COVID-19 foi em Março de 2020. Até 30 de Agosto de 2022 Moçambique tinha registado um total cumulativo de 230.076 casos positivos de coronavírus e um total de 2 220 mortes por COVID-19 (Cambrão e Julião 2020; MISAU 2022) As taxas de mortalidade reportadas em Moçambique permanecem entre as mais baixas, comparando, por exemplo, com a vizinha África do Sul. A nível global a pandemia "revelou a precariedade dos sistemas de saúde pública" (Biehl 2021 :339).

Após a descoberta dos primeiros casos, o Governo de Moçambique decretou o estado de emergência, com introdução de políticas de prevenção e controlo da propagação, seguindo as recomendações da OMS. No entanto, convém sublinhar que em Moçambique a COVID-19 foi e é apenas mais uma crise a juntar a doenças como a Malária, ou o HIV/SIDA, a sucessão cíclica de secas e inundações ou outras manifestações climáticas extremas

associadas às mudanças climáticas, para além da guerra no Norte do País.

As narrativas das experiências de "sufocamento por falta de ar", as imagens que circulavam nos meios de comunicação social indicando quotidianamente e em escala global, os milhares de infectados e mortos, causaram pânico e mau estar emocional, pelo efeito letal em massa, pela complexidade da classificação do vírus, num estado generalizado de virusfobia, de acção e escolha aparentemente "indiscriminada" do hospedeiro, mas sobretudo, o desconhecimento sobre os mecanismos biológicos e potenciais efeitos a longo prazo, e dos danos ou sequelas pós-virais (Callard 2020). Um evento repentino de doença desvia o rumo e direcção dos nossos objetivos e desejos, força-nos a interromper os nossos projectos, para responder às necessidades do corpo (Mondardini Morelli 2005).

Neste texto, fazemos nossa a noção de sentipensar proposta por pensadores decoloniais como Fals Borda (Sousa Santos 2018:178) e desenvolvida também por Escobar (2016) porque desestabiliza o dualismo entre pensar e sentir, entre razão e emoção, e consequentemente entre objectividade e subjectividade. Retemos a proposta de Harding (1992) de uma "objectividade forte", que reconhece e não escamoteia a interferência de factores subjectivos na produção de conhecimento. A noção de sentipensar justapõe sentir e pensar e mantém os dois termos dessa justaposição, como que tornando real a transgressão do cânon que separa, antagoniza e hierarquiza a razão e a emoção. Procuramos assumir neste texto o conhecimento e experiência corporificados de COVID-19 e pretendemos sentipensar o processo de ensino-aprendizagem durante a pandemia.

Narrativa de Carla:

> "Pensei em manter algum tipo de diário dos meus sintomas, pensamentos e emoções, mas sentia-me fraca e terminei por não fazê-lo. Por orientação médica fiquei 14 dias isolada em casa. Não tinha contacto directo com nenhum outro ser vivo, humano ou não. Retirava os alimentos e outros produtos que os familiares e amigos deixavam na porta do meu apartamento e acenava-lhes desde o primeiro andar.

> Apesar dos telefonemas e das interações virtuais, essa separação e afastamento de outros seres humanos, foi de longe o mais difícil de suportar. Sabía que gostava de lecionar, mas não imaginava nem quanta falta sentiria do contacto com os estudantes e da vida quotidiana no campus, nem quão central é essa parte da minha vida".

Na senda de muitos outros e outras de que destacamos Merleau-Ponty, Csordas, Young e Sousa Santos, a nossa intenção é chamar a atenção sobre as experiências vividas, em grande parte sub-teorizadas ou até negligenciadas e obscurecidas.

Narrativa de Esmeralda:

> "Dores musculares e no peito, sensação de sufoco, dificuldades respiratórias e fadiga, foram os primeiros sinais de mal-estar, e em pouco tempo, a perda do olfato e paladar, me reconduziram ao quadro clínico e ao diagnóstico, que não necessitou de hospitalização. Certifiquei positivo ao SARS-CoV-2, a 23 de outubro de 2020, num dos hospitais privados mais prestigiados da capital do país. Dez dias depois, meu pai morreu, mas sem confirmação se foi de COVID-19. Esta morte tornou meu corpo-terreno fértil para a sobrevivência do vírus em suas múltiplas variantes, locus de experimentação de contínuos episódios de mal-estar e fragilizado durante meses".

Na condição de sujeito infectado que sofre duplamente (o evento social e individual), levantam-se questionamentos sobre a fragilidade do corpo ameaçado pelas incertezas da existência humana, e sobre as possibilidades de cuidados médicos, num sistema nacional de saúde carenciado. No limiar das restrições e de isolamento domiciliar, o sentido de risco de contágio e de transmissão, não impediu desertar do comando médico, para participar nas cerimónias fúnebres com outros membros da família para compartilhar a dor e o significado da morte. Para manter um equilíbrio saudável, é preciso estar protegido de agentes nocivos visíveis e invisíveis. Num contexto onde se acredita que as pessoas vivem com a proteção das forças espirituais após a morte física, os espíritos dos ancestrais devem ser constantemente lembrados por meio de rituais e oferendas para garantir que eles cuidem dos vivos (Honwana 2002). Por

isso, o ritual da morte faz parte de um dos procedimentos preventivos necessários para fortalecer o corpo.

Covid, ansiedade e medo

> Resido em Moçambique, um dos países com um dos ratios de médicos por habitante mais baixo do mundo, um sistema nacional de saúde subfinanciado, insuficiente e inadequado como efeito tanto das políticas de reajustamento estrutural do Banco Mundial como das decisões e priorizações do Governo de Moçambique. Faço parte do que a OMS considerou serem "grupos de risco" por padecer de condições crónicas que influenciam negativamente o desfecho de COVID-19. Tive medo, desconhecia que possibilidades de sobrevivência teria e sobretudo temia que pudesse infectar as pessoas mais próximas. Este medo tornou-se muito presente e fez parte da minha vida nos primeiros dois a três dias após o diagnóstico.
> Quando mencionei que sentia medo a alguns amigos e colegas próximos, estes reagiram com surpresa, como se se tratasse de uma fraqueza:
> "O quê? Mas uma pessoa como tu? Por favor não entres em pânico! Isso não é bom", escutava com frequência (Carla).

Implícito parece ter estado, por um lado a perplexidade e até choque, um certo desconforto ao ouvir alguém verbalizar o supostamente inverbalizável, e, por outro, a ideia de que se tratava de um tipo de fraqueza, eventualmente associado à falta de objectividade e racionalidade, que supostamente uma pessoa como eu não devia sentir e pensar. Convém recordar que para filósofos como Schopenhauer (citado por Sousa Santos 2018: 158) "todo o conhecimento que é originário dos sentidos é enganador; o único conhecimento verdadeiro, exacto e seguro é aquele que é livre e afastado de toda a *sensibilidade*".

> Não entrei em pânico em nenhum momento, experimentei medo, preocupação comigo mesma, com os meus familiares e amigos, com a situação do meu país e dos meus concidadãos e concidadãs. (Carla)

Sousa Santos (2018:159) assinala que "O corpo de emoções e afectos, do sabor, do cheiro, do tacto, do ouvido e da

visão, não está incluído na narrativa epistemológica" do Norte "que tem grande dificuldade em aceitar o corpo em toda a sua densidade emocional e afectiva" em que o raciocínio se mistura "com emoções, desgostos e alegrias" (Sousa Santos 2018:161) em articulações prenhes de complexidade.

A pretensa separação entre raciocínio e emoções, entre corpo e mente, configuram uma ampla ontologia dualista que também separa, entre outros, os seres humanos de outros seres vivos, ou a natureza da cultura.

2. Ensino superior e pandemia

Como professoras de Antropologia no Departamento de Arqueologia e Antropologia (DAA), na maior e mais antiga instituição pública de ensino superior em Moçambique, vivenciamos os dilemas relativos às restrições decretadas pelo Governo; ao mesmo tempo que tínhamos que garantir o processo de ensino e aprendizagem num contexto de infraestruturas inadequadas e iliteracia tecnológica, com os nossos corpos e mentes fragilizados, mas mantendo a interacção com os nossos estudantes que na sua maioria vivem em condições de precariedade.

A Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane (UEM) de que o DAA faz parte, tem cerca de 10.000 estudantes e enfrenta inúmeros e complexos desafios sistémicos. O funcionamento e a manutenção da rede geral de abastecimento de água corrente são deficitários, e não se consegue assegurar o cumprimento das regras de prevenção da COVID-19. Os dispensadores de álcool gel instalados estão frequentemente vazios e a medição da temperatura corporal, com grande parte dos termómetros disfuncionais, é sobretudo simbólica.

Ensino Virtual

As insuficiências da universidade tornaram-se evidentes, revelando o fraco investimento nos meios tecnológicos, na cobertura da rede internet, a sua disponibilização para a comunidade académica e formação para o uso.

As aulas virtuais foram consideradas pouco produtivas, estavam deslocadas do modelo habitual de proximidade humana, para além dos problemas decorrentes da deficiente rede de conexão e dos cortes de electricidade na universidade e nas residências dos estudantes. Contudo, a crise acarretou também a aquisição de outras habilidades informáticas, um maior conhecimento da gama de dispositivos tecnológicos disponíveis, embora desproporcionalmente acessíveis.

Inicialmente começamos por recorrer ao WhatsApp para partilhar conteúdos e interagir com os estudantes, numa tentativa gorada de recriar o que seriam aulas. Posteriormente, a UEM disponibilizou o acesso gratuito à plataforma Zoom e providenciou uma oportunidade de formação virtual para capacitação no uso de outras plataformas virtuais como Moodle e "Vula", este último desenvolvido ao nível da UEM.

Os nossos estudantes de graduação carecem na sua maioria de computadores, recorriam aos que possuíam smartphones, chegando a estar dois ou até mesmo três estudantes perante um pequeno ecrã, como meio de dividir os custos da internet.

Por meio de um inquérito virtual anônimo entre os estudantes de graduação e pós-graduação, indagamos sobre as condições de vida dos estudantes, e a sustentabilidade do ensino virtual. De um total de vinte e um estudantes de Antropologia, seis eram do curso de graduação e quinze de pós-graduação, sendo treze em regime de tempo inteiro, e os restantes oito estudantes trabalhadores. A maior parte dos estudantes de graduação e a tempo inteiro tem apoio financeiro dos pais para suportar os seus estudos que complementam participando no sector informal da economia. O grosso dos estudantes da pós-graduação obtém rendimentos de variadas fontes, dando aulas como assistentes, sendo esporadicamente contratados como assistentes de pesquisas em Organizações Não Governamentais, outros fazendo pequenos negócios e engrossando o sector informal, havendo um número reduzido de bolseiros. O acesso à internet era muito limitado, com excepção dos poucos trabalhadores-estudantes que se conectavam à rede do local de trabalho.

As aulas virtuais foram consideradas por alguns estudantes como "convenientes", por não implicar a presença física em sala

de aula e reduzir o tempo e custos de deslocações. Contudo, houve estudantes que questionaram a eficácia do ensino virtual, como se evidencia no excerto a seguir:

> "As aulas virtuais não têm sido produtivas por causa da dificuldade de conexão, da qualidade de internet, e sobretudo nas zonas em expansão há graves problemas e péssima qualidade, isso faz com que muitas vezes o estudante fique mais tempo desconectado e fora da aula"(estudante de pós-graduação).

Ao mesmo tempo que a COVID 19 exacerbou as desigualdades sociais e económicas, intensificou a nossa reflexão, levando-nos a rever e repensar os conteúdos da disciplina, como parte de um exercício reflexivo.

3. Um olhar decolonial ao ensino de antropologia

Ambas leccionamos em conjunto, tanto a disciplina de Antropologia da Saúde e da Doença ao nível da graduação, como uma especialização/concentração sobre o mesmo tema no âmbito do Mestrado em Antropologia Social (MAS) aberto em 2016.

A concepção de um programa de pós-graduação em Antropologia, a sua estruturação assim como o desenvolvimento curricular constitui um esforço colossal do conjunto do Departamento de Arqueologia e Antropologia, e, em particular de um grupo de três mulheres e três homens Moçambicanos recém doutorados de que as autoras deste artigo fazem parte.

Uma análise das dimensões epistemológicas e até ontológicas do ensino superior de ciências sociais no contexto africano, e Moçambicano em particular, a trajectória da sua emergência no âmbito da modernidade/colonialidade (Mignolo e Walsh 2018), a dependência epistêmica, a relevância para o país e o continente, estão fora do âmbito deste texto. Aqui, limitamo-nos a abordar brevemente as condições de elaboração dos currículos em Antropologia Social lançando um olhar crítico à bibliografia utilizada.

Um olhar aos temas abordados nas diversas disciplinas e à bibliografia de leitura obrigatória revela a ausência notória de

obras de autores de África[2] nos planos temáticos. No entanto, nos planos analíticos das diversas disciplinas, que têm vindo a mudar em cada edição do curso, começa a evidenciar-se não só a introdução de problemáticas associadas à produção do conhecimento em contextos "pós-coloniais" como de algumas obras de autores do Sul global e de África e Moçambique em particular.

Este silenciar da produção acadêmica desde África num curso de pós-graduação numa universidade pública num país Africano, evidencia mais do que uma lacuna, os efeitos perversos da reprodução do conhecimento eurocêntrico e das desigualdades entre o Norte e o Sul em termos epistemológicos (Sousa Santos e Meneses 2009), se não também ontológicos.

Ngugi Wa Thiongo citado por Ndlovu-Gatsheni (2018: 84) refere entre as questões centrais a considerar na procura pela relevância no domínio do ensino e da aprendizagem "a consciência e identidade dos professores". Os docentes do MAS doutoraram-se em universidades do Reino Unido, Estados Unidos de América, Bélgica, Portugal e África do Sul. Fomos formados no cânone das ciências sociais e da Antropologia em particular[3], associado, entre outros aspectos, à invisibilidade da produção de conhecimento desde o Sul. Começámos por "transferir" para os nossos estudantes referências teóricas outras, deslocadas das realidades locais, contribuindo assim para a reprodução desse mesmo cânone.

Foi neste contexto que antes da interrupção das aulas presenciais em Moçambique, decidimos proceder à reformulação dos planos tanto a nível de licenciatura como de mestrado,

---

[2] O que definiria um "autor de Africa"? Que o seu lugar de enunciação seja Africa? Que sejam nascidos em África? E como consideraríamos as obras produzidas pela diáspora africana? Dando como exemplo a História, Houtondji (2009:121) menciona que se tende a entender por "História Africana "um discurso histórico sobre África e não necessariamente um discurso histórico proveniente de África ou produzido por Africanos." Do mesmo modo "... A Sociologia ou a Antropologia africanas significam a sociologia ou Antropologia *de* África... ou seja… um discurso sociológico ou antropológico *sobre* África e não uma tradição sociológica ou antropológica desenvolvida *por* africanos *em* África.

[3] Ver uma crítica de Gonçalves (2019) sobre o cânon disciplinar em Antropologia.

incorporando um ângulo específico sobre a COVID-19, que se constituiu como matéria analítica oportuna, no ensino e investigação sobre desigualdades. Pretendíamos usar essa oportunidade para aprofundar uma reflexão sobre as contribuições que a Antropologia poderia fazer no entendimento da pandemia, assim como suscitar debates sobre possíveis mecanismos de intervenção que nos levassem a reflectir e a agir, num esforço que desestabilizasse a dicotomia entre teoria e prática.

Se o confinamento, a interrupção das aulas, e o isolamento tiveram implicações sem precedentes, essa mesma contingência permitiu que sentipensássemos o processo de ensino-aprendizagem, aprofundando reflexões e questionamentos que cada uma de nós vinha fazendo, desde ângulos e perspectivas teóricas diversas já há alguns anos.

Descolonizando a Antropologia

Num esforço teórico-analítico, epistemológico e por vezes até ontológico, enquanto por um lado, somos, pensamos e agimos no âmbito de um quadro de conhecimento eurocêntrico em que fomos formados, ao mesmo tempo vamos questionando, desestabilizando com o intuito de pensar desde Moçambique, e tentando "aprender a desaprender para poder reaprender" (Mignolo e Walsh 2018).

Aqui, entendemos o que "somos" não com o sentido de essência, fixa e rígida mas algo aberto a mudanças e transformações num processo fluido de devir/*becoming* (Deleuze e Guattari 2004: 257) impregnado de plasticidade.

Entre as diversas obras que utilizamos na licenciatura em Antropologia, contam-se algumas secções do livro de ensino "Culture, Health and Illness" de Cecil Helman de ampla disseminação a nível global, como se pode inferir do facto de possuir quatro edições em 2000 e ter tido a sua 5ª edição em Português no Brasil em 2009. Este texto apresenta sob a designação de "Factores Culturais na epidemiologia da doença" (Helman 2009:333-340) questões estreitamente associadas à pobreza, às condições de habitação e de saneamento, ou seja, inclui factores sócio-econômicos, políticos e ambientais na

categoria de "factores culturais". Por um lado, descontextualiza e despolitiza a análise, e por outro cria com essa categorização a realidade que supostamente está apenas a retratar. Ficam assim encobertos e escapam à análise as dimensões estruturais das desigualdades, as relações de dependência associadas à modernidade/colonialidade (Mignolo e Walsh 2018). Mais ainda, ao apresentar de forma sutil e engenhosa factores estruturais como "factores culturais", remete essas questões para o domínio da cultura, visualizada como impedimento, passando estes a ser algo supostamente do domínio da identidade. Os estudos de caso sobre os factores culturais que influenciam negativamente a saúde, tendem a não ser sobre o Norte e dizem respeito ao Sul global. Esta secção do livro está trespassada de preconceitos sobre o Outro, corporificado nos habitantes do Sul global, estabelecendo diferenças e hierarquias num processo de construção da alteridade.

De forma a tentar desconstruir as representações negativas que emergem do texto, por vezes de forma velada, outras com laivos de superioridade, e subverter as suas estratégias discursivas, há vários anos que optamos por continuar a usar o texto, mas como um meio para incentivar a leitura crítica e questionar supremacias, acompanhando os estudantes no processo de revelar os significados ocultos em complexas teias discursivas.

4. Observações finais

A alteração das rotinas quotidianas, o sofrimento pela perda de amigos, colegas e até progenitores, constituiu uma oportunidade para sentipensar o nosso lugar no mundo, as experiências de exclusão dos nossos estudantes, o que ensinamos e aprendemos, as desigualdades exacerbadas pela pandemia, inclusivamente a nível do acesso a recursos tecnológicos e à produção de conhecimento desde as realidades locais.

As experiências vividas das autoras deste artigo expressam como a vida é interrompida pela doença, e, através de seus corpos também infectados narram a pandemia, vivenciada por elas e com os demais, entre ansiedade e medo. As nossas experiências corporificadas de COVID-19 influenciaram e moldaram a nossa

pesquisa, as nossas aulas e a escrita deste texto, do mesmo modo que essas vivências também foram moldadas por esses processos.

Desestabilizamos dualismos e apresentamos com base nas nossas experiências vividas, uma ontologia outra em que corpo, mente, e espírito são fluidos, e em que as emoções interferem com a razão levando-nos a sentipensar a pandemia, num amplo e complexo processo de devir *(becoming)*.

Discursos normativos e de poder impregnados de colonialidade produzem subjectividades, influenciando, por exemplo, a imagem que os estudantes têm de si próprios e do mundo que os rodeia, dos seus sentidos de pertença a sociedades e culturas visualizadas como locus de negatividade e de impedimento, remetendo-nos para o que Maldonado-Torres designou "colonialidade do ser", assim como para as suas múltiplas formas de reprodução.

Bibliografia

Cambrão, P. e D. Julião. 2020. COVID-19 e suas Implicações em Moçambique: uma análise antropo-sociológica. *Revista Electrónica de Investigação e Desenvolvimento* 2 (11).

Deleuze, G. e F. Guattari. 2004. *A Thousand Plateaus*. New York: Continuum.

Escobar, A. 2016. Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. *Revista de Antropología Ibero-americana*, Vol 11 (1).

Gonçalves, E. 2019. African Anthropological Practice in the "Era of Aid": Towards a Critique of Disciplinary Canons. In orgs. R. Grinker, S. Lubkemann, Ch. Steiner e E. Gonçalves. *A Companion to the Anthropology of Africa*. Oxford: John Wiley & Sons.

Harding, S. 1992. Rethinking Standpoint Epistemology: What is "Strong Objectivity?". *The Centennial Review*, Vol.36 (3).

Helman, C. 2009. *Cultura, Saúde e Doença*. 5a edição. Porto Alegre: Artmed.

Honwana, A. 2002. *Espiritos Vivos, Tradições Modernas: Possessao de Espiritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia.

Hountondji, P. 2009. Conhecimento de Africa, Conhecimentos Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *In* orgs. B. Sousa Santos e M.P. Meneses. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edicões Almedina.

Maldonado Torres, N. 2007. On the Coloniality of Being. *Cultural Studies* 21 (2).

Manderson, L., Burke, N.J. and Wahlberg, A. (eds). (2021). *Viral Loads: Anthropologies of urgency in the time of COVID-19*. London: UCL Press. https://doi.org/10.14324/ 111.9781800080232.

Mignolo, W., C. Walsh. 2018. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.

MISAU. 2022. Comunicado de Imprensa 30 de Agosto. Actualização diária da informação sobre COVID-19.

Mondardini Morelli, G. (eds) 2005. *Drammi del corpo e narrazioni su di essi*. University Press, Cagliari, Itália.

Ndlovu-Gatsheni, S. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. Londres: Routledge.

Sousa Santos, B. e Meneses M.P., 2009. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina e CES.

Sousa Santos, B. 2018. *O Fim do Império Cognitivo*. Coimbra: Almedina.

Wahlberg; Burke and Manderson. 2021. *Stratified livability and pandemic effects*. In: Manderson, L., Burke, N.J. and Wahlberg, A. (eds). *Viral Loads: Anthropologies of urgency in the time of COVID-19*. London: UCL Press. https://doi.org/10.14324/111.9781800080232.

A Heart Working Teacher: Emotional Self-Care

Sangay Dorji

Almost every teacher will have his or her own story of self-care experience to share. In-deed they may have their own understanding of the term "self-care" and may have designed their own self-care practice. In general, self-care can be defined as the practice directed towards promoting individuals' psychological, emotional, and physical wellbeing. This chapter will discuss the importance of emotional self-care for teachers working with students in the adolescence age group. This chapter will explore personal experience of a lecturer working at one of the teacher training colleges under the Royal University of Bhutan.

Emotions are considered as one of the key ingredients in fulfilling human life. Emotions serve various purposes in behavioral modification, social connection and understanding of the self. Every life experience is judged based on the kind of emotions resulting from the event. Through emotions, human beings express their physiology, mental and behavioral messages. Emotions are used to communicate with another human being, and to interpret the messages coming from the outside world. In simple terms, emotions paint meaning to human life. Likewise, emotions play a very significant role in the effectiveness of any teaching-learning experience.

However, emotional investment and emotional management are always huge challenges for a teacher. *Emotional investment* can be discussed in the line to maintain the right amount of emotion with the learners to ensure a good emotional engagement with the learners: not too much that the line of attachment between a learner and teacher is intruded, nor too less that there is never any emotional investment from the teachers. *Emotional management* can be understood as the ability of a teacher to get hold of different emotional experiences that are encountered in the learning experience and use it as a teaching aid.

In-fact along with the emotional wellbeing of a teacher, emotional development of an individual (Affective Domain) is regarded as one of the primary functions of an educational program. And it becomes vital for the teachers to model, express and manage emotions both for their personal wellbeing and for the learners.

Emotional Investment

Generally, emotions can be positively charged or negatively charged. In general, an individual will always favor the positively charged emotions, and avoid the negative ones. However, human beings cannot completely discard the negatively charged emotions, they are obliged to embrace both the positive and negative emotions, therefore, the negatively charged emotions, if not managed well can lead to ill effects. Literature tells us that an unattended emotion in the long run grows into some serious mental illnesses. Stray emotions can easily drain an individual's energy and spoil one's relationship with the outside world. Poorly regulated emotions can lead to burn out, compassion fatigue and trauma in some cases.

The regulation of negatively charged emotions has always been the central focus of many religious practices, modern psychology, and leadership studies. For instance, in certain practices of Buddhism, every negative emotion like hatred, anger, pride, jealousy, and lust is counter acted by antidotes such as compassion, patience, modesty, equanimity and love. In the similar way, the power of positive thinking, positive imagination, and positive attitude are regarded highly in the modern psychological theories like CBT, ACT, Narrative Therapy etc.

In line with teaching experience, a teacher can be categorized in four types of emotional investors:

1) *Nil Investment or Neglect Investment*

The teachers who never or seldom engage with their students at the emotional level, rather are mainly focused on the curriculum and fulfillment of the regulation.

2) *Overly Investment*
The teacher who heavily engages with their students at the emotional level. This kind of teacher can appear very sensitive to the well-being of their students, and it can be hard on their personal emotions at times.

3) *Negative Investment*
The teacher who engages with their students at the emotional level but primarily is influenced by the negative emotions. This kind of teacher can appear very aggressive, pessimistic, and negative towards their students.

4) *Investment Out of Code*
The teacher who engages with their students at the emotional level but without acknowledging the professional code of conduct. This kind of teacher can appear like any of the earlier three kinds but the way they invest their emotions are not informed by the ethics and it can be risky as well.

Emotional Management

Emotional management basically means the ability of individual teachers to understand, regulate and exploit emotions for useful purposes. It was interesting to notice that some of the teachers naturally contain this ability and it can be primarily accredited to their family background, childhood experience, culture, and spiritual beliefs.

To advance the regulation of emotions, the new science of management of emotion popularly known as 'emotional intelligence' has emerged in recent times. Emotional intelligence is essentially described as how good people are at knowing themselves and others. It is not related to intelligence in the traditional sense, but rather refers to how well people can perceive, use, understand, and manage emotions. Some evidence suggests that, although intellectual abilities, technical skills and professional knowledge are important for the success of any individuals, emotional intelligence is the key common denominator in outstanding individuals who display consistently strong performance.

Emotional intelligence can also be understood as the capacity to be aware of, manage and express one's emotions, and to handle interpersonal relationships judiciously and empathetically. Interestingly, one of the core concepts of Buddhism, i.e., wisdom, and skillful means align well with the underpinning values of emotional intelligence. Buddhists believe that emotions are a display of mind and with the right wisdom (insight), emotions can be recognized as one's greatest ally. There are numerous methods in Buddhism to ground the mind to primordial wisdom, the wisdom while ultimately recognizing every emotion as manifestation of wisdom. Buddhist level the unattended emotions as a sense of suffering, Samsara, and recognized emotions as a sense of relief, Nirvana. Also, Buddhism credits compassion as one of the best skillful means to attain enlightenment. In general, compassion refers to being sensitive to the needs, and emotional state of another sentient being, which is also one of the main salient features of Emotional intelligence.

Indigenizar del conocimiento. Vasos comunicantes entre América Latina y el Sur global

Johannes Maerk

Introducción

Este pequeño ensayo analiza las condiciones políticas y las consecuencias de la producción y el uso del conocimiento en Ciencias sociales y humanas, principalmente en América Latina y el Caribe. Con relación a esta cuestión, Ian Boxill (1999), un colega de la Universidad de las Indias Occidentales [*University of West Indies*] en Jamaica, diferencia dos grupos de científicos.

El primer grupo, que él llama "positivistas globales", concibe la academia en el Caribe (y en el Sur global)

> "simplemente como una parte de una red global de universidades, de donde, el contenido de la investigación y la enseñanza no deben ser diferentes de lo que se obtiene en, digamos, EUA. En otras palabras, un título en Ciencias económicas o políticas de la UWI debe tener el mismo contenido que uno del MIT [Massachusetts Institute of Technology] o de la Universidad de Chicago. Este grupo está formado en su mayoría por positivistas que defienden la filosofía de que debe ser el hombre universal, más que las particularidades, el punto de inicio para el análisis. Este grupo se ha opuesto fuertemente al establecimiento de agendas de investigación y se cuida de cualquier sugerencia que conduzca la investigación académica hacia el establecimiento de objetivos que persigan resolver problemas locales. En lugar de ello, ellos argumentan que los problemas locales no son diferentes a los problemas en otras partes del mundo, y que a cualquier costo las respuestas emergerán de las investigaciones en curso que se desarrollan por académicos individuales" (Boxill 1999: 1)

El segundo grupo, los "relativistas modificados", argumentan

> "que la realidad del Caribe (y del Sur global) es única y que el papel de los académicos es tratar de desvelar las complejidades

> de esta realidad. En tanto no niegan la existencia de lo universal, este grupo es portavoz de que el enfoque del trabajo académico en la región debe ser sobre problemas locales específicos, y que el currículo para la enseñanza no tiene forzosamente que parecerse al del MIT o de la Universidad de Chicago. Más que eso, dadas las peculiaridades de los problemas locales, los académicos deben desarrollar o tomar prestadas teorías y herramientas de análisis las cuales se enfoquen sobre los temas y problemas locales. Este grupo está por lo tanto más inclinado a concordar con un conjunto de supuestos los cuales ven las particularidades como el punto de arranque para el análisis, en tanto no se ignore que existe la universalidad. Su posición es que la universalidad no puede ser simplemente asumida, porque podríamos perder la habilidad para ver la riqueza ideográfica de la vida social. Ellos están a favor de establecer agendas de investigación y tienen claro que el papel de la academia es el de ayudar a resolver problemas locales. Este grupo argumenta que como académicos locales nosotros tenemos que cuestionar las teorías, metateorías, metodologías y metametodologías, las cuales se importan de los países industrializados, en lugar de aceptarlas pasivamente como relevantes para la realidad local" (Boxill 1999:2).

Tomaré las ideas de Boxill para analizar las consecuencias políticas y prácticas en la Educación superior.

Positivistas globales y un concepto universal de conocimiento

Los positivistas globales en el Sur tienden a cometer el error de "universalizar" el conocimiento local de supuestos "grandes autores": Max Weber analiza y describe al burócrata del "viejo continente", Joseph Schumpeter se centra en el innovador capitalista europeo, pero principalmente británico. Jürgen Habermas dirige su atención a la sociedad industrializada del llamado "primer Mundo", en particular a la sociedad alemana, y los estudios de Pierre Bourdieu son casi siempre y sobre todo fenómenos socioculturales franceses. En lugar de reconocer el carácter singular de cada una de estas teorías, existe una fuerte tendencia a creer que cualquiera de los capitalistas residentes es un capitalista al estilo de Schumpeter o Weber; o que la relación

entre lo público y lo privado en México o Brasil es similar a la esfera pública en Alemania, tal y como lo plantea Habermas (véase Maerk 2000: 127).

Podemos observar en el Sur global una larga tradición en la importación de ideas y conceptos de otras regiones y su aplicación indiscriminada a la realidad social local. En otras palabras, los académicos "copian" teorías, conceptos y métodos extranjeros sin importar si son aplicables a sus objetos de estudio o no. He llamado a esto "ciencia cover" como en la música cover (ver detalles del concepto de "ciencia cover" en Maerk 2000).

Relativistas modificados y la superación del concepto homogéneo del conocimiento

En esta sección se analizan dos prácticas y propuestas de los "relativistas modificados" en América Latina, que permiten superar esta situación desigual entre el Sur y Norte global. Por un lado, la indigenización del conocimiento y, por otro, la creación de vasos comunicantes entre América latina y el Sur global que puedan superar la hegemonía epistemológica del Norte, a través de las redes del saber, las revisiones del currículo en áreas de las Ciencias sociales y humanas y el establecimiento de agendas de investigación alternativas.

Indigenización del conocimiento

Una posible superación de la perspectiva universalista en la Educación superior podría consistir en la llamada "indigenización" del conocimiento. Los representantes de este enfoque sugieren que el eurocentrismo puede ser superado en las regiones periféricas, a través de la reconstrucción de las tradiciones (vernáculas) autóctonas de determinados contextos sociohistóricos y con la ayuda de los métodos propios de las Ciencias sociales y humanas, pero regionalmente ubicados. Una característica clave de esta perspectiva es la visualización del lugar desde el que uno piensa y argumenta. He aquí dos propuestas latinoamericanas para indigenizar el conocimiento:

(i) "Ethos barroco" de Bolívar Echeverría (Ecuador-México)

El fallecido filósofo Bolívar Echeverría, catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México, distingue cuatro formas de vivir en una sociedad capitalista, o sea "un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible" (Echeverría, 1994: 19): el ethos realista, el ethos romántico, el ethos clásico y finalmente el ethos barroco. Echeverría se interesa sobre todo por las diferentes actitudes hacia la lógica del valor de cambio (*Tauschwert*) y valor de uso (*Gebrauchswert*) en la propuesta de Karl Marx. En este momento queremos analizar sobre todo el primero y el último ethos. El ethos realista, que predomina en los países centrales como Estados Unidos y Europa, da una gran importancia al valor de cambio sobre el valor de uso. Es en este estilo de vida donde se observa una "actitud de identificación afirmativa y militante, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión no sólo de representar fielmente los intereses del proceso 'social-natural' de reproducción – intereses que en verdad reprimen y deforman – sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo" (Echeverría, 1994: 19-20). En cambio, el ethos barroco, que según Echeverría coexiste en América Latina con el ethos realista, es una forma de resistencia al modo capitalista o moderno de vida. Este ethos, en palabras del autor (Echeverría, 1994: 26-27), es "una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil (...), pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza". Por un lado, es conservador porque no se rebela de manera abierta en contra del sistema capitalista; pero, por otro lado, no se somete completamente a la lógica del capital (o sea a la lógica del sacrificio de la calidad de vida). He aquí la espontaneidad de la vida cotidiana. Esta manera específica de "vivir el capitalismo en la periferia" significa una resistencia contra el capitalismo y su respectiva transformación del valor de uso en valor de cambio.

(ii) "Etnoexodus" e "*iknal*" de Juan Castillo Cocom (Yucatán, México)

Juan Castillo Cocom, antropólogo maya yucateco, rechaza la idea de "etnogénesis"[1], es decir la formación y el desarrollo de un grupo étnico. Esto puede originarse a través de un proceso de autoidentificación y también como resultado de una identificación externa. En vez de esta noción fija de identidades, que tienen puntos de origen y existencias bien delimitadas, Castillo Cocom (2017) propone el concepto de "etnoexodus", que plantea como a las identidades se puede entrar y salir en diferentes puntos y en diferentes momentos. Estas salidas y entradas no son siempre voluntarias, sobre todo en el contexto racista-colonial donde se tiene que negociar la identidad. En una entrevista, el autor afirma: "Lo que intento hacer con el etnoéxodo es lo que me gusta llamar 'Efecto Casino Indio'. En términos conceptuales es una especie de cobro por la brutal imposición de nociones que la academia norteamericana ha hecho sobre las identidades de los habitantes de las reservaciones indias. Se trata de virar la tortilla para desnudar la Tienda de Raya[2]" (Castillo Cocom et alii, 2017)[3]. Al mismo tiempo, Castillo Cocom plantea el concepto de "*iknal*", que se refiere al contexto y el producto de las relaciones humanas. Lo que se puede interpretar como un pensamiento desde acá, que permite tener la capacidad de reflexionar sobre la noción de identidad: "es un espacio que ocupa el individuo para indexar su presencia, alejado de las memorias academicistas construidas *exprofeso* para los indígenas; *iknal* es el acto *exprofeso* para olvidar buscando construir nuevas e inimaginables identidades. Es un acto de reflexión sobre la noción de identidad y de reconocerse como parte de Nepantla[4]".

---

[1] Del griego ethnos ἔθνος, "grupo de personas, nación", y génesis γένεσις, "comienzo, surgimiento".

[2] La tienda de raya funcionó en México como un establecimiento de crédito para el abasto básico, ubicada junto a las fábricas o haciendas y donde los obreros o campesinos eran obligados a realizar sus compras.

[3] La traducción fue enviada por Juan Castillo Cocom al autor por correo electrónico.

[4] Nepantla es una palabra náhuatl que significa "en el medio" o "medio". El término hace también referencia a la situación de la población después de la conquista entre la cultura europea y la cultura autóctona.

Vasos comunicantes entre América Latina y el Sur global. Propuestas concretas de acción

A continuación, analizaré dos iniciativas que tratan de avanzar en crear redes de colaboración y puntos de contacto entre las posiciones intelectuales de las diferentes áreas del Sur global.

(i) Creaciones de redes del saber de Eduardo Devés Valdés entre los países del Sur global

El autor chileno Eduardo Devés Valdés propone estudiar las trayectorias eidéticas[5] del pensamiento del Sur global para "escuchar efectivamente las voces de las periferias e inspirarse en sus historias y memorias [lo que] es fundamental para expresar sus demandas y elaborar un discurso hacia el futuro. El diálogo con el pensamiento de otras regiones del mundo es también clave para ampliar las miradas y para fecundar una reflexión de mayores proyecciones (...). El pensamiento de las intelectualidades de las diversas periferias y semiperiferias en los últimos siglos ha sido muy parecido, lo cual conduce precisamente a plantear las nociones de circulación de las ideas, redes intelectuales y 'puntos de encuentro'" (Déves Valdés 2013: 33-34). Estas redes de saberes (como por ejemplo la teoría de la dependencia[6]) constituyen un elemento clave en la tarea de aproximación entre las regiones periféricas. Para dar mayor impulso a esta creación de redes de saberes, Eduardo Devés Valdés y su grupo en la Universidad de Santiago de Chile han creado la Internacional del Conocimiento que es según el fundador "un conjunto de personas que buscamos y nos ocupamos de aportar al conocimiento, para mejorar los niveles culturales en la región

---

[5] La noción "eidético" viene de la palabra griega εἶδος (eîdos, forma). Según Devés Valdés & Kozel (2019: 21) en los estudios eidéticos "se agrupan varias expresiones del quehacer de quienes se interesan por los estudios de las ideas, de las intelectualidades que las hospedan, como también de sus relaciones con las sociedades con las cuales entran en simbiosis, en perspectiva histórica o presente, en perspectiva básica o aplicada,en perspectiva más referida al contenido de las ideas o en quienes estas se expresan".

[6] En Devés Valdés & Ross Orellana (2009) se encuentra un buen análisis de los vasos comunicantes entre las Ciencias económicas y sociales latinoamericanas y del África subsahariana.

(latinoamericana y caribeña)[7] mediante la producción y difusión de dichos conocimientos" (Devés Valdés, 2011). Eduardo Devés Valdés también estableció de manera colectiva junto con Mauricio Langón (Universidad de la República, Uruguay), Antonio Sidekum (Universidad de Vale do Rio dos Sinos, Brasil) y con Hugo Biagini (Universidad de La Plata, Argentina) en abril de 1998 en la ciudad de Maldonado (Punta del Este) el Corredor de las Ideas del Cono Sur como una instancia de reunión de humanistas y cientistas sociales, estudiosos del pensamiento y la cultura latinoamericanos, procedentes de la franja antes mencionada, que tiene como objetivo principal pensar la integración del Cono Sur así como contribuir a ésta desde su perspectiva epistémica y desde su instalación institucional.[8]

(ii) Revisiones del currículum en las áreas de Ciencias sociales y humanas, tanto en el Norte como en el Sur

Un punto crucial es el análisis crítico del eurocentrismo en los programas de estudio. En una universidad internacional en Viena enseñé (en inglés) a estudiantes de todo el planeta a tener una pequeña Naciones Unidas en nuestra aula. En una clase de licenciatura de Relaciones Internacionales sobre pensamiento social y político me encontré con un problema, que Syed Farid Alatas (Malasia) describió en su libro sobre *Discursos alternativos en las Ciencias sociales asiáticas* (2006: 177-178). Según el plan de estudios original de la Universidad, tanto en la mía como en la de Alatas, se suponía que se debatiría sobre "autores importantes", desde Platón hasta nuestros días, pasando por Maquiavelo, Hobbes, Comte y Weber, por mencionar algunos nombres. Al leer este programa, los estudiantes deben tener la impresión de que no hay pensadores no-occidentales importantes en el campo del pensamiento social y político que hayan contribuido al conocimiento mundial. Syed Farid Alatas (2006) presenta un

---

7 El autor especifica en el marco de esta cita como se refiere a la región latinoamericana y caribeña.

8 El grupo tiene una página de web: http://corredordelasideas.org/. Un manifiesto del Corredor de Las Ideas fue publicado en San Leopoldo, Brasil en mayo 1999 y puede consultarse en https://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/corredor.htm. De ahí viene también la información sobre el Corredor.

ejemplo que puede servir como una excepción a esta sobreestimación de los pensadores occidentales. La obra "Pensamiento Social de la Ciencia" de Barnes y Howard Becker citó al historiador árabe Ibn Jaldún (1321-1406), desconocido en los círculos de la academia "mainstream", como un autor que hizo una contribución sustancial al análisis sociológico. Lo que se produjo varios siglos antes del nacimiento del pensador francés del siglo XIX Auguste Comte, quien es considerado en los libros de texto convencionales como el padre de la sociología. Tal y como se puede imaginar, ahora incluyo en mi plan de estudios también autores del Sur global.

Conclusiones

En este breve ensayo traté de analizar algunos problemas de producción de conocimiento en América Latina, el Caribe y el Sur global y planteé diferentes propuestas para su posible superación. Se ha demostrado que en el Sur global (y sobre todo en América Latina) existe una importante caja de instrumentos epistemológicos propios para analizar y comprender el entorno social, económico y cultural, desde la perspectiva de indigenizar el conocimiento. Los autores citados, como verdaderos "relativistas modificados", entran en un debate sobre metateorías del "mainstream" del Norte global y proponen conceptos y prácticas alternativas, tanto para organizar la enseñanza como para hacer investigación. Anclados en instituciones académicas del Sur global, estos investigadores no actúan como "fuentes de conocimiento y experiencias empíricas aceptables para los centros de estudios - las universidades famosas en el mundo occidental - como válidas, universales o verdaderas"; por el contrario, intervienen "como fuentes de escepticismo hacia los sistemas victoriosos de conocimiento y cómo los medios para recuperar y transmitir conocimiento que ha sido arrinconado, marginado e incluso derrotado" (Nandy 2000: 118). Las propuestas epistemológicas alternativas de "pensar desde el Sur (incluyendo a América Latina y el Caribe)" podrían fungir como un faro o un *role model* para que este esfuerzo colectivo cristalice en acciones concretas (por ejemplo: revisiones del currículum, cooperación académica Sur-Sur y entre universidades "tradicionales" e

interculturales). Además, la creatividad y el multiculturalismo de las personas en estas regiones son momentos inspiradores para la reflexión académica en diferentes contextos, tanto en el Norte como en el Sur global.

Bibliografía

Alatas, S.H. (2006) *Alternative discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*, New Delhi: Sage.

Barnes, H. e. & Becker, H. (1938) *Social Thought from Lore to Science*, Volume 1: A history and interpretation of man's ideas about life with his fellows, Boston: Heath.

Boxill, I (1999) Lo Global y lo Local: Ciencias Sociales en el Caribe, *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 1, http://www.ideaz-institute.com/sp/CUADERNO1/C11.pdf, accessed January 5, 2021.

Cocom Castillo, J. et al. (2017) "Ethnoexodus. Escaping Mayaland" in Beyette B. J. and LeCount L. J. (eds), *"The Only True People": Linking Maya Identities Past and Present*, Colorado: University Press of Colorado

Devés Valdés, E. & Ross orellana, C. (2009) *Las Ciencias Económico Sociales Latinoamericanas en África Sudsahariana*, Santiago, Ariadna Ediciones.

Devés Valdés, E. (2011) "Internacional del Conocimiento: aporte a la integración intelectual", https://www.upla.cl/noticias/2011/03/25/internacional-del-conocimiento-aporte-a-la-integracion-intelectual/, accessed January 5, 2021.

Devés Valdés, E. (2013) "Pensando el mundo en-desde el Sur: circulación de ideas y puntos de encuentro". *Cuadernos Americanos: Nueva Época*, 4 (146), pp. 33-48.

Devés Valdés, E. & Kozel (2019) *Estudios eidéticos: Una conversación desde el Sur sobre la vida de las ideas y la reconfiguración de un espacio disciplinar*, Santiago de Chile: Adriana Editores

Echeverría, B. (1994) "Ethos Barroco", in: Echeverría, Bolívar (editor): *Modernidad, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco*, México: UNAM/El Equilibrista, pp. 13-36.

Maerk, J. (2000, segunda edición) "La 'ciencia cover' en las ciencias humanísticas y sociales en América Latina', in J. Maerk and M.Cabrolié, (eds.): *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, Mexico City: Plaza y Valdés - Universidad de Quintana Roo, pp. 125-133, https://www.researchgate.net/publication/309806007_Existe_una_epistemologia_latinoamericana accessed January 5, 2021.

Nandy, A. (2000) "Recovery of Indigenous Knowledge and Dissenting Futures of the University", in Inayatullah & Gidley (eds).*The University in Transformation: Global Perspectives on the Futures of the University,* Westport: Bergin & Garvey.

Diálogos interreligiosos del Sur: la teología cristiana e islámica de la liberación en América Latina y África

Michael Schulz

Introducción

Es sorprendente el desarrollo de la teología de la liberación en las últimas décadas, aunque no pocos pensaron que debía cantar su réquiem tras el giro político de 1989. La teología de la liberación se ha convertido más bien en un fenómeno multirreligioso del Sur global. Ha crecido más allá de su lugar de origen en América Latina y ahora encuentra sus seguidores en el hinduismo y el budismo, en el judaísmo y en el islam. Sin embargo, esto no significa que toda forma de teología de la liberación dependa de la iniciativa latinoamericana.

El *Engaged Buddhism* también surgió independientemente del cristianismo en Asia, por ejemplo, inicialmente en el contexto de la guerra de Vietnam (Bower 2016, 63-85). Esta forma comprometida del budismo se formó e inspiró en los escritos y la práctica vital del monje y autor vietnamita Thích Nhất Hạnh (1926-2022). Quien se dedicó al budismo mahayana conoce la figura del Bodhisattva: se trata de una persona iluminada que, sin embargo, no entra en la perfección porque primero quiere ayudar a los demás en su camino hacia la salvación. Para Thích Nhất Hạnh, el budismo no justifica una huida del mundo en favor de la propia salvación. Más bien nos obliga a ayudar activamente a las personas en situación de precariedad.

Otros enfoques como la teología protestante Minjung de Corea del Sur, surgieron inicialmente de forma independiente de la teología de la liberación, pero posteriormente se vincularon a ésta por parte de los católicos (Prasad 2005).

En cambio, el teólogo islámico Farid Esack (1956-), pone su planteamiento en referencia directa al fundador de la teología cristiana de la liberación, el dominico peruano Gustavo Gutiérrez, a Leonardo y Clodovis Boff, a Jon Sobrino y a Juan Luis Segundo

(Esack 2002, 14). Farid Esack desarrolla una forma islámica de teología de la liberación en el contexto del régimen del apartheid sudafricano, en el libro *Qurʾān, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: One World, publicado 1997 (1998 y 2002). En otras obras, ha desarrollado su estrategia (*On Being a Muslim: Finding a religious Path in the World today*, Oxford 2006; *The Qur'an. A Short Introduction*, Oxford 2002).

En las siguientes líneas me gustaría esbozar el enfoque de Farid Esack. En el libro *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, editado por Klaus von Stosch y Muna Tatari en 2012 y en Shadaab Rahemtulla *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*, publicado en 2017 (pp. 10-52) se encuentra una discusión amplia y crítica de las ideas de Farid Esack y también ya en las reseñas de Mustansir Mir (1999), Mohamed A. Mahmoud (1999) y otros (por razones de espacio, no puedo incluir esta discusión de las tesis de Esack).

La narración islámica y bíblica del Éxodo

"Hicimos un favor a Moisés y Aarón, y los *libramos* a ambos y a su pueblo de la gran tribulación". Esto es lo que dice Dios sobre su propia acción salvadora hacia Israel, según el testimonio del Corán (37:114). Farid Esack (2002, 194-203) sitúa la narración del Éxodo en el centro de su libro. Esto se debe a que es consciente de la gran popularidad de la que goza la historia del Éxodo entre quienes están comprometidos contra el sistema del apartheid en Sudáfrica. Además, los judíos, los cristianos y los musulmanes están asociados por esta historia que une a las religiones monoteístas en la lucha contra la opresión y la explotación.

El autor cita a los teólogos latinoamericanos de la liberación que han desarrollado esta opción por los pobres con referencia a la historia del Éxodo. Sigue a Gustavo Gutiérrez que también basa sus argumentos en la historia del Éxodo (Gutiérrez 1975, 201-211) y disipa los malentendidos de esta opción preferencial. Esack (2002, 202-203) coincide con Gutiérrez, en el hecho de que esta opción por los pobres no pretende de ninguna manera sólo una solidaridad particular, sino que representa una opción universal por la humanidad - por una humanidad

universal que no se realiza de manera efectiva ni en América del Sur ni en Sudáfrica.

No obstante, esta visión de la solidaridad interreligiosa por un mundo más humano, que podría tener su base común en la historia del Éxodo, se topa con un límite. Esack aborda este límite en su libro para relativizarlo y superarlo. Tal límite surge de la propia historia del Éxodo, cuando se lee en su versión ofrecida por el Corán. Esack ofrece aquí una obra maestra hermenéutica.

Dos enfoques de la narración del Éxodo: Fe y liberación

Después de que el Faraón ha perdido su ejército en las inundaciones del mar, confiesa arrepentido: "Creo que no hay más Dios que aquel en quien creen los hijos de Israel. Y ahora soy uno de los que se entrega a Él" (10:90). Así que el Faraón se convierte al islam.

En el Antiguo Testamento, que utilizo como comparación en este contexto para perfilar la interpretación de Esack del relato del Éxodo en el Corán, el Faraón muere con sus carros en las inundaciones del mar sin haberse convertido a Dios de antemano. En la historia del Éxodo, tal y como se recoge en el Corán, la fe es el tema principal, al igual que la incredulidad del Faraón y la de Israel. El Corán destaca que sólo unos jóvenes del pueblo de Israel confiaban en Moisés, que el Corán llama Musa, en tanto que muchos tenían miedo del poder del faraón. Moisés, Musa todavía tenía que motivar a los israelitas a creer y confiar en Dios (Esack 2002, 195). En el Antiguo Testamento, el tema de la incredulidad de Israel también está presente una y otra vez. Muchos tienen miedo y dudas cuando el Faraón persigue a los israelitas con su ejército (Ex 14:11-12). Pero el paso por el mar se convierte sobre todo en un motivo de la fe de Israel en Dios y en su siervo Moisés. El tema de la falta de fe no hace más que dominar la travesía del desierto (Ex 14:31).

La exégesis islámica supone que la historia del Éxodo estaba destinada a animar a Mahoma porque él también, al igual que Moisés, se encontró inicialmente con gente que no tenía fe en el único Dios, sino que creía en muchos dioses (Esack 2002, 195). Esta incredulidad de Israel se confirma una vez más con su adoración al becerro de oro, que se fabricó en el desierto a pesar

de haber vivenciado el Éxodo. Es así como la historia del Éxodo no se leyó primero como una historia de liberación, sino como una historia de incredulidad y fe.

Me gustaría recordar que, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, la historia del Éxodo podía leerse de forma alegórica como una historia de fe, sin tener en cuenta su significado político. La cábala judía interpreta el Éxodo como un éxodo de la vida mundana-física a una vida espiritual (Halevi 2016). Los cristianos vieron en el Éxodo una alegoría del éxodo (de la "tierra") del pecado; el paso por el mar se convirtió en un símbolo del bautismo (1 Cor 10:2).

El primado de la praxis y la solidaridad universal

Al distinguir entre la incredulidad del faraón y la de Israel, Esack (2002, 198) es capaz de aportar de nuevo la dimensión histórico-política de la narración del Éxodo. En su interpretación, es crucial considerar que Dios también se compromete con los israelitas que no confían firmemente en él. El compromiso de Dios con Israel es, por tanto, incondicional (*sola gratia*). De esta observación, Esack concluye que el compromiso de los musulmanes en Sudáfrica tampoco puede estar ligado a la condición de la fe: que todo ser humano, independientemente de su religión, debe experimentar la solidaridad. Según Esack, la práctica liberadora de la solidaridad es más decisiva que el dogma religioso. Por lo tanto, los que creen en este Dios, como los musulmanes, también deben ayudar ahora a todas las personas, aunque no sean musulmanas, si son cristianas, animistas o agnósticas. Todo ser humano debe ser solidario con aquellos que son privados de su humanidad. "According to Esack, the God of the Qur'an is not only a just deity, but is in solidarity with the marginalized—a preferential option that is embodied in the Exodus" (Rahemtulla 2017, 10).

Esta tesis del primado de la praxis liberadora y del segundo lugar del dogma ha encontrado resistencia en el mundo islámico; parecía relativizar la importancia de la fe de forma inapropiada (Mir 1999, Rahemtulla 2017). Por otra parte, es importante señalar que la tesis de Esack presupone el dogma del compromiso liberador de Dios; sin la fe en el acto de liberación

de Dios, Esack no podría justificar teológicamente la solidaridad universal sin referencia a la fe de los oprimidos.

En la teología latinoamericana de la liberación, Esack reconoce el principio hermenéutico de la praxis que hace aparecer los textos de la fe bajo una nueva luz. Cita a los dos hermanos Boff que, en su libro *Salvation and Liberation: In Search of a Balance Between Faith and Politics* (1984: 104), subrayan la primacía de la praxis liberadora sobre el tema de la fe (Esack, 2002, 198). Dicen que sólo en una sociedad sin clases la cuestión de la fe puede recuperar la plena primacía, no antes. Esack retoma esta idea de la primacía de lo práctico a la luz de la fe islámica en el Dios liberador. Además, la misión musulmana pierde su credibilidad si no tiene en cuenta la precaria situación de vida de la población entera: "they preached Islam to the black masses while the masses were starving…" (Esack 2002, 199).

El destinatario del mensaje

Es evidente que el redescubrimiento de la dimensión política en el texto de la tradición del Éxodo se debe, en primer lugar, al contexto sociopolítico de Sudáfrica: es decir, a una situación análoga de opresión y explotación. Lo que Israel tuvo que sufrir en Egipto es análogo al sufrimiento de la población negra en Sudáfrica. El contexto cambió el texto y lo hizo popular (Esack 2002, 194), por lo que Esack ve a la gente ("the people") como los verdaderos intérpretes (Esack 2002, 49-52).

Esack deduce la relevancia de la interpretación y recepción del Corán por parte del "pueblo" de la idea fundamental de que el Corán representa un acontecimiento oral de revelación, a cuya aparición pertenece la persona humana como destinataria de la revelación de Dios (Esack 2002, 52-57). Sin un receptor humano que acepte y entregue la revelación, no hay revelación divina y Mahoma habría fracasado. Por eso la revelación no se agota en la redacción del Corán, en la elaboración de un libro, sino que es un acontecimiento de la palabra de Dios, que el ser humano concreto recibe, determinado por su contexto histórico y social. La revelación continúa activándose en cada tiempo y cultura, es una "progressive revelation" (Esack 2002, 54, 60-61). Por lo tanto, la interpretación

del Corán también debe ser realizada por el ser humano concreto: por el ser humano que está determinado por la opresión y la marginación en Sudáfrica. De este modo, emerge la dimensión liberadora del Corán, que es especialmente evidente en la comprensión de la narración del Éxodo.

Seis principios de la teología islámica y cristiana de la liberación

Junto con otros autores que desarrollan la dimensión sociopolítica del islam (Esack 2002, 32-34), Esack intenta esbozar una teología de la liberación orientada al Corán, que sigue un total de seis principios. También encontramos estos principios en la teología cristiana de la liberación. El paralelismo de los principios habla de una experiencia común de cristianos y musulmanes que les hace interpretar sus escrituras y su fe de forma similar, en relación con las poblaciones marginadas de sus continentes.

(1) El primer principio, *taqwa* (vigilar, preservar, proteger) significa prestar atención a la propia conciencia como responsable ante Dios. Según Esack, esta conciencia ante Dios implica un compromiso con la población oprimida de Sudáfrica. El exégeta comprometido (*engaged interpreter*) del Corán reconoce la necesidad de construir una sociedad según los principios de justicia, libertad, honor e integridad (Esack 2002, 87-90). En una línea similar a la de Esack, Gustavo Gutiérrez (1988) se pregunta cómo se puede hablar del Dios de Israel y de Jesús sin cinismo ni falsos consuelos, si no se es también un cristiano comprometido que trabaja para superar la injusticia social.

(2) El segundo principio es *twahid* (estar sólo, ser uno) y se refiere en primer lugar a la unicidad y unidad de Dios. De la unidad de Dios, que todo musulmán confiesa a diario en la oración, surge la unidad de la humanidad, en la que la desigualdad social no puede tener cabida (Esack 2002, 90-94). Para Gustavo Gutiérrez (1975, 201-203) la unidad del ser humano se fundamenta en la teología de la creación: todo ser humano es imagen y semejanza del único Dios.

(3) *Al-nas* es el tercer principio, *nas* es la gente ("the people"), la gente como colectivo. Según el Corán, se supone que las personas humanas deben gobernar y representar el gobierno

de Dios. En Sudáfrica, esta categoría de "the people" ha sido redescubierta: se supone que las personas humanas en su colectividad son el sujeto de su propia historia, no el objeto de una política que es dictada desde el exterior y no les concede ninguna posibilidad de participación (Esack 2002, 94-97). La teología cristiana de la liberación entiende a los pobres como sujetos de su historia y de su liberación (Gutiérrez 1975, 75). La Biblia debe ser leída e interpretada por los pobres a la luz de su experiencia para obtener perspectivas de acción y así, cambiar sus circunstancias (Gutiérrez 1975, 288-297).

(4) Esack también toma del Corán el cuarto principio *al-mustad'afun fi'l-ard*, los oprimidos en la tierra: Dios se compromete con la gente sencilla y oprimida. Los profetas y también Mahoma procedían de entornos pobres. Según Esack, su vocación y misión implica una opción por los marginados de una sociedad (Esack 2002, 98-102). La teología cristiana de la liberación surgió de la experiencia de la opresión, de la marginación, que afectó en parte a sus propios autores. El propio Jesús procedía de orígenes humildes y se dedicaba a los pobres y excluidos de la sociedad; el cristianismo primitivo pudo ganar gente para la fe sobre todo a través de sus obras de caridad (Stark 1996, 73-93).

(5) *'adl* y *qist*, el equilibrio y la justicia es el quinto principio. La justicia, un atributo de Dios, obliga a organizar la sociedad islámica de forma justa y leal (Esack 2002, 103-106). Quisiera añadir que esta interpretación ética de los atributos de Dios se encuentra también en el pensamiento de muchos autores judíos. Gutiérrez (1975, 251) sostiene: "conocer, es decir amar, a Yahvé es hacer justicia al pobre y al humillado", porque es el Dios justo que quiere su justicia realizada por Israel, por los creyentes en Jesús; ellos verifican la existencia del Dios justo. Es la experiencia común de las religiones monoteístas: La credibilidad en el Dios justo del judaísmo, del cristianismo y del islam depende del creyente comprometido por la justicia en las sociedades del sur global y del mundo entero.

(6) *Yihad*, la lucha, el esfuerzo, constituye el sexto y último principio. Obliga a trabajar por una sociedad justa y también a vencer la resistencia interior a un orden social justo: obliga a liberar a los oprimidos (Esack 2002, 106-110). La teología cristiana de la liberación subraya que la liberación de las

estructuras pecaminosas de la sociedad está relacionada con la liberación del propio pecado, de la lucha contra el propio egoísmo (Gutiérrez 1975, 265-273).

Con estos principios, que Esack toma del Corán, pretende esbozar una auténtica teología islámica de la liberación; incorpora motivos latinoamericanos y cristianos en el marco del islam. Y reconocemos los mismos principios en la teología cristiana de la liberación latinoamericana. Estos principios permiten un testimonio interreligioso para una sociedad más social y justa en el Sur global.

Conclusión

Podemos concluir que el encuentro del Sur con el Sur ha llevado a la recepción de la teología latinoamericana de la liberación en el contexto de la teología islámica. Las precarias condiciones de vida africanas desafiaron a la teología islámica de forma muy similar a como la teología católica fue desafiada por las condiciones sociales sudamericanas. Por eso, ambas teologías pueden aprender la una de la otra desarrollando un giro orientado a la práctica. La práctica se convierte en la base de la hermenéutica de los textos sagrados. Esto hace que salgan a la luz nuevos aspectos. También en el cristianismo se descubrió una historia de liberación en el Éxodo, cuya dimensión sociopolítica ya no podía ignorarse en favor de las interpretaciones exclusivamente espiritualistas. Esack llega a la misma conclusión.

El encuentro del Sur con el Sur muestra dos veces cómo la práctica liberadora verifica la fe en Dios. Esto también se aplica a las otras religiones del Sur de Asia, el hinduismo y el budismo. La práctica liberadora parece estar convirtiéndose en un tema crucial del diálogo interreligioso e intercultural.

Bibliografía

BOWER, Lauri (2016): *In the Tradition of Thich Nhat Hanh: Mindfulness and Engaged Buddhism*. Kindle Edition.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1975[7]): *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1988) Como hablar de Dios desde Ayacucho. In: Revista Latinoamericana de Teología (5), No. 15, pp. 233-241.

HALEVI, Z'ev ben Shimon (2016): *Kabbalah and Exodus*. London: Bet El Trust.

MAHMOUD, Mohamed A. (1999): "Review of Farid Esack Qurʾān, Liberation & Pluralism". In: *Journal of Church and State* 41, pp. 138-139.

MIR, Mustansir (1999): "Review of Farid Esack *Qurʾān, Liberation & Pluralism*". In*: Journal of Islamic Literature* 10, pp. 52-56.

PRASAD, D. Manohar Chandra (2005): *The book of Exodus and Dalit liberation: with reference to Minjung theology*. Bangalore: Asian Trading Corp.

RAHEMTULLA, Shadaab (2017): *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford / New York: Oxford University Press, pp. 10-52.

STARK, Rodney (1996): The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

STOSCH, Klaus, VON / TATARI, Muna (2012): *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*. Paderborn: Schöningh.

A máscara da ancestralidade: genealogia de um conceito na filosofia brasileira

Marcos Carvalho Lopes

A máscara da ancestralidade

O desenvolvimento de estudos sobre filosofia africana no Brasil, no período posterior à Lei 10.639/2003, foi impulsionado principalmente pela articulação pedagógica das demandas jurídicas de ensino da cultura e história africanas e afro-brasileiras no ensino fundamental e médio. Essas propostas de articulação pedagógica foram desenvolvidas principalmente fora dos Departamentos de Filosofia. Se isso, por um lado, é mais uma demonstração da resistência da academia filosófica em reconhecer a filosofia africana como uma tradição de debate válida e importante, por outro, também demonstra como a filosofia no Brasil é descontextualizada, colonizada e (mesmo que passivamente) racista. O texto a seguir é uma primeira tentativa de genealogia do conceito de ancestralidade.

Sobre a ancestralidade como filosofia

A filosofia da ancestralidade surgiu em 2003, encaixando-se perfeitamente nas exigências da lei 10.639/2003 como um resgate da cosmovisão africana no Brasil, que traz elementos para uma filosofia afrodescendente. Eduardo Oliveira em seu livro *Cosmovisão Africana no Brasil. Elementos para uma filosofia afrodescendente*, de 2003, descreveu a ancestralidade como

> a maior e a mais importante referência destas sociedades. Ela é o coração vigoroso da cosmovisão africana. Ela que engendra e organiza os outros elementos do pensamento africano recriado em nossas terras. É o epicentro do regime semiótico afrodescendente que engendrou, concretamente, as formas culturais africanas e sua dinâmica civilizatória (Oliveira, 2021a, p.195).

As concepções de universo, força-vital, palavra, tempo, pessoa, socialização, morte, família, produção e poder são elementos estruturantes (formas culturais) que de alguma forma gravitam ou se relacionam com a noção de ancestralidade. Essas concepções iniciais de uma teoria do cosmos africano foram aos poucos redescritas para reconhecer que sua criação e articulação respondiam a demandas afro-brasileiras.

A filosofia da ancestralidade baseia-se nas experiências dos sujeitos coletivos da Produção de Conhecimento – da Capoeira, do Candomblé, dos quilombos etc. – como tecnologias de inclusão da comunidade negra. O culto ancestral é tomado como um elemento comum e central da visão de mundo africana (apesar de tentar se desviar do nagocentrismo e da dinâmica que reduz a africanização a iorubanização, a ancestralidade não deixa de se vincular intrinsecamente, numa dinâmica etnofilosófica, aos povos de santo).

Essa visão de ancestralidade é expandida para incluir os povos indígenas. A expansão do termo ancestralidade, para abarcar também a contribuição dos povos indígenas (que também fazem parte da configuração do Candomblé), respondeu à mudança na lei em 2008, que incluiu a obrigação de ensinar história e cultura indígenas no ensino fundamental e médio. O apelo à reconexão com os antepassados é uma forma de reconstruir focos subjetivos destruídos pelo racismo, resgatar e destacar o valor das visões de mundo afro-indígenas em oposição ao universalismo ocidental.

Neste movimento, fica impensada a forma como a proposta de uma cosmovisão africana única, que teria um ponto central e privilegiado a ancestralidade, não repõe uma perspectiva homogeneizante, mas que não se articula de modo fechado: mantém-se como um elemento sublime e não-discursivo que constantemente poderia ser redescrito, mas que oferece, a seu modo, uma verdade redentora.

Os livros de Eduardo Oliveira que compõem a trilogia da ancestralidade – *Cosmovisão africana no Brasil, Ancestralidade na Encruzilhada e Filosofia da Ancestralidade* (2021) –, o livro *Filosofia Africana* (2019) e os diversos artigos de Adilbênia Machado são as referências fundamentais para se aproximar da filosofia da ancestralidade. No entanto, o termo ancestralidade ganhou tanta

popularidade e usos polissêmicos que é impossível delimitar seus contornos e reivindicar qualquer sentido unívoco.

Fábio Leite: questão ancestral e ancestralidade

O texto de Fábio Leite *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas* (publicado em 1984 e republicado em 1997) foi uma inspiração fundamental para a articulação da ideia de cosmovisão africana desenvolvida por Eduardo Oliveira. Leite descreve alguns elementos que seriam valores convergentes de diversas sociedades negro-africanas: força vital, palavra, homem (noção de pessoa), socialização, morte, ancestrais e ancestralidade, família, produção e poder.

Leite em seu texto deixava um alerta ambíguo: por um lado, destaca que tais valores são descritos a partir de seu trabalho de campo junto a povos agrários Yoruba, Agni (grupo Akan) e Senufo, que "se distinguem fortemente em virtude de suas organizações políticas, pois que, enquanto os Yoruba e Agni se constituem em sociedades dotadas de Estado, entre os Senufo essa figura não se caracteriza" (1997, p.103); por outro lado, acredita que suas descrições seriam aplicáveis a diversas outras sociedades africanas.

Essa ambiguidade que permitiu a generalização e o sucesso do texto, levou Leite a reclamar dos abusos quanto à aplicação e generalização acrítica das categorias que descreveu. No prefácio de *A questão ancestral*, em que explica por qué a publicação de sua tese defendida em 1978 poderia ser relevante para inibir a expansão acrítica de descrições que descontextualizam e deturpam seu trabalho:

> Em minhas falas, aulas e escritos publicados ou copiados, venho enunciando certos conceitos – preenchidos com as devidas explicações – como, por exemplo, "ancestralidade", "africanidade", "valores civilizatórios em sociedades negro-africanas", "elementos estruturadores de processos sociais", "África profunda" (encontrada mesmo em ambiente urbano), "Brasil segundo país negro do mundo, só perdendo para a Nigéria" e vários outros. Mais, ressalto ter tomado conhecimento de quase verdadeiras cópias e plágios, produzidos no Brasil, falados ou escritos, usados com pressa, remetendo-os

> erroneamente a uma África pré-colonial ou às bases de uma religião africana típica, sem citações bibliográficas convenientes ou mesmo sem créditos e, pior, transpondo-os para certos aspectos de identidade e problemas do negro brasileiro ou, ainda, como instrumento de comparações com as práticas do Candomblé. Esse tipo de abordagem não-diferencial, levando em nenhuma ou pouca conta processos históricos diversos, parece-me trazer mais prejuízos do que benefícios (Leite, 2008, p.XXI).

Em sua tese, Fábio Leite propõe o conceito de ancestralidade a partir de uma formulação pouco desenvolvida por Lévi-Strauss, quando fala sobre a função de máscaras em um ritual na Papua-Nova Guiné. Explica o antropólogo francês:

> As máscaras também representam ancestrais e, ao portá-las, o ator encarna o ancestral. Qual é afinal a diferença? É que, ao contrário das civilizações que consideramos aqui, não existe nesses casos a cadeia de privilégios, de emblemas e de prestígios que, por intermédio das máscaras, justificam uma hierarquia social pela ordem das genealogias. O sobrenatural não se destina fundamentalmente a sustentar uma ordem de castas e de classes. O mundo das máscaras forma um *panteão* mais do que uma *ancestralidade*. Por isso, o ator só encarna o deus nas ocasiões intermitentes das festas e cerimônias. Não depende dele, por uma criação permanente a cada instante da vida social, seus títulos, sua condição social, seu lugar na escala de *status*. O paralelismo que estabelecemos é, portanto, confirmado, e não infirmado, por tais exemplos. A independência entre o elemento plástico e o elemento gráfico corresponde a uma relação mais distendida entre a ordem social e a ordem sobrenatural, assim como o desdobramento da representação exprime a aderência estrita do ator a seu papel, e do *status* social aos mitos, ao culto e aos *pedigrees*. Essa aderência é tão rigorosa que, para dissociar o indivíduo de seu personagem, é preciso fazê-lo em pedaços. (Lévi-Strauss, 2008; Lévi-Strauss, 1973, Antropologia Estrutural, 1963, p. 264)

Em sua tese Leite propõe uma distinção entre um tipo de ancestralidade mítica-histórica (divina ou semidivina), que não gera hierarquia; e outra da ancestralidade histórica, que justifica a estruturação social. O autor descreve relações dialéticas que podem levar essas duas dimensões à fusão, mas destaca a

diferenciação funcional. De certa forma, ele quer mostrar que a ancestralidade incorpora dialeticamente o panteão e sua hierarquia. Algumas sociedades africanas carecem de ancestralidade histórica e, consequentemente, não desenvolvem as estruturas sociais típicas da sedentarização (Leite, 2008, p. XVII).

Para Leite, como vimos, a descontextualização do conceito de ancestralidade e sua generalização sem os devidos cuidados é um movimento que toma a África como objeto e não como sujeito (LEITE, 2008, p.XVIII).

Appiah, Manthia Diawara e a filosofia do *Yere Don*

Em um texto de 2007 o filósofo Kwame Anthony Appiah descreve como a escravidão ainda marca as relações sociais na África contemporânea:

> Certa vez, quando eu era criança em Kumasi, Gana, perguntei a meu pai, em uma sala cheia de pessoas, se uma das mulheres era realmente minha tia. Ela morava em uma das casas da família, e eu sempre a chamava de tia. Na memória, eu a vejo abaixando os olhos quando meu pai afastou a pergunta com raiva. Mais tarde, quando estávamos sozinhos, ele me disse que nunca deveria perguntar sobre a ascendência das pessoas em público. Existem muitos provérbios Asante sobre isso. Diz-se simplesmente: revelar demasiadamente as origens estraga uma cidade. E eis por que meu pai mudou de assunto: minha "tia" era, como todos as outras pessoas conhecidas da sala, descendente de um escravo da família.
>
> Meu pai estava tentando evitar envergonhá-la, embora eu não ache que ele tenha visto a ascendência dela como uma vergonha. Ao contrário de seus ancestrais, ela não podia ser vendida; ela não podia ser separada contra a vontade de seus filhos; ela estava livre para trabalhar onde podia. No entanto, aos olhos da comunidade - e aos seus próprios olhos - ela era de status inferior ao resto de nós. Se ela não conseguisse encontrar um marido para a prover (e é improvável que um marido próspero se case com uma mulher com seu status), o lugar mais seguro para ela estar era com a família à qual pertence. Então ela ficou (Appiah, 2007).

No último parágrafo desse mesmo texto Appiah conclui:

> A mulher sobre quem perguntei ao meu pai não é uma escrava. Mas ela carrega algo crucial por conta da escravização de seus antepassados. Para além da possibilidade de se afastar e da impossibilidade de tomar suas próprias decisões, a escravidão significava que algumas pessoas eram hereditariamente inferiores. Você pode abandonar o mercado de escravos e pedir que todos que trabalham recebam pelo trabalho que fazem e que sejam livres para abandoná-lo, mas mesmo se você conseguir isso, o estigma e o status não cederão tão facilmente. Por isso não mencionei o nome dela. A emancipação é apenas o começo da liberdade (Appiah, 2007).

A descrição de Appiah nos faz lembrar como a vinculação com os ancestrais em África muitas vezes é a base de hierarquizações excludentes que deveriam ser superadas.

Se a celebração da ancestralidade se vincula a sociedades agrárias, qual seria o seu significado e sentido em dinâmicas urbanas, ou mesmo, nas diversas diásporas? Podemos lembrar do curta-metragem *Borom Sarret* (1963) do cineasta senegalês Ousmane Sembène, que descreve um dia na vida de um carroceiro em Dakar. Depois das muitas dificuldades e percalços de um dia de trabalho, o carroceiro encontra um *griot* que se apresentava na rua. O *griot* começou a celebrar a importância da família e da função do carroceiro, e este, energizado por seus louvores, entregou ao mestre da palavra todo o pouco dinheiro que havia conquistado com seu trabalho.

A celebração dos ancestrais pode ter como resultado o reforço da "guetificação", como na descrição que Manthia Diawara faz da filosofia de *yere don* ou autoconhecimento no contexto francês contemporâneo. Essa filosofia pede o reconhecimento e a exibição das

> virtudes de nossa linhagem, onde quer que estivéssemos: mostramos, mesmo nos momentos mais difíceis, a nobreza, o heroísmo e a força moral implícitas na história do nosso nome familiar - do clã, do império do Estado. Havia um provérbio bambara que dizia que todos nasceram com um *griot* para celebrar seu nome (Diawara, 2008, p.286-287).

Os imigrantes malineses na França valorizam a filosofia *yere don* mais do que quando estavam em seu país. Proclamando as virtudes da tradição, tornaram-se "cúmplices dos mesmos racistas franceses que impediam a sua integração na cultura francesa"; "a nível econômico, esta filosofia amarrava os africanos ao seu país de origem" (Diawara, 2008, p.289), "constituía um motivo mais forte para que as pessoas investissem no Mali do que qualquer teoria econômica moderna. As pessoas investiam, porque queriam que os seus conterrâneos soubessem que eles o tinham feito – um factor que contribuía para o seu capital cultural. Comprar uma casa em Bamako ou possuir gado era dar para o *griot* um novo tema para sua canção de louvor" (Diawara, 2008, p.290). As lutas entre africanos por reconhecimento tornaram-se mais importantes do que a luta contra "os sistemas que os oprimiam: os patrões, a polícia francesa, o sistema de alojamento e assim por diante" (Diawara, 2008, p.290).

Na descrição de Manthia Diawara a celebração da ancestralidade na diáspora francesa tende a ser um modo de fuga e alienação da luta efetiva pelo reconhecimento de direitos e cidadania.

Severino Ngoenha e o mercado de ancestralidades

O historiador Alberto da Costa e Silva descreve como a religião iorubá se tornou na diáspora uma religião universal:

> Mas a religião dos orixás não se expandiu na África. Não conta com adeptos entre sereres, banhus, ibos, andongos, iacas, angicos, xonas, macuas, zulus ou outros povos africanos, que a desconhecem. E se retraiu no próprio Iorubo, sob o impacto cristianismo e do islamismo. Foi nas Américas, a partir sobretudo do Brasil e de Cuba, que ela se tornou uma religião universal, com deuses que não pertencem exclusivamente a um povo, mas a toda a humanidade. No Brasil, a religião dos orixás fez adeptos não só entre os originários de outras nações africanas, mas também entre descendentes de guaranis, cariris, pataxós, fulniôs, portugueses, espanhóis, italianos e muitos outros povos.
>
> Sua história não é, assim, diferente da história do cristianismo e do islamismo, que começaram como religiões locais – de um

> punhado de judeus, num caso, e de um grupo de árabes, no outro – e se expandiram pelo mundo. (Costa e Silva, 2013, p.64)

Já o escritor V. S. Naipaul levanta a suspeita de que a sistematização na forma de cosmologia das religiões africanas é uma resposta a demandas comparativas, advindas do contato com o islamismo e o cristianismo. Neste sentido[1], poderíamos questionar se Placide Tempels – com sua Filosofia Bantu – ofereceu a formulação básica de uma doutrina para práticas religiosas que não possuíam sistematização. Essa demanda por uma cosmologia ordenada explica também porque a africanização tem se feito como sinônimo de iorubanização.

Também por isso, o filósofo moçambicano Severino Ngoenha, em texto escrito com Eva Trindade, Giveraz Amaral e Carlos Carvalho, reage com ironia à pretensão diaspórica de que o coração do mundo negro bata fora da África: assim, os proponentes do Renascimento Negro falavam do Harlem e hoje a reivindicação acontece na Bahia. Essa reivindicação "se manifesta pela busca constante de uma ancestralidade africana, e isto constitui um dos fundamentos da filosofia afro-brasileira" (Ngoenha *et al)*. Deste modo:

> No centro de Salvador da Bahia, em torno da Fundação do Pai dos Capitães de Areia (Jorge Amado), há casas de Benim, Nigéria, Angola (...), uma espécie de mercado de antepassados, onde cada um pode ir pescar para seus Orixás que estão na origem das linhagens das crianças de Oxalá, Yemanjá, Iansã, Ogum, etc. No entanto, não há casa em Moçambique, talvez porque não temos antepassados disponíveis para propor. Portanto, ainda mais do que os baianos, nós mesmos precisamos procurar ancestrais frutíferos, capazes de dar faísca à nossa historicidade (Ngoenha *et al*).

---

[1] "E agora as pessoas que acalentavam a velha religião africana começaram a desenvolver – ou talvez a redescobrir – uma cosmogonia, um tipo de Paraíso Perdido, para o povo de Buganda: uma história de Deus e dos anjos, as primeiras pessoas, sua desobediência, a substituição dos anjos pelos ancestrais, o surgimento de médiuns que conseguem invocar os ancestrais. Os poderes de Deus, o ser-guia que tudo sabe e tem existido desde sempre, só podem residir numa pessoa da realeza, numa kabaka. O kabaka está ligado ao mundo espiritual, os médiuns estão ligados aos ancestrais. É aqui que a cosmogonia toca a terra e os baganda". (Naipaul, 2011, p.47)

A transformação da ancestralidade em *produto* abre espaço para o comércio e criação de vínculos imaginários, que negam ou soterram os laços ou referências efetivas ao território africano. Se a filosofia africana tem seu núcleo na diáspora, novamente se apaga a necessidade de dialogar com o continente africano e de problematizar diferenças que fazem diferença: a ancestralidade é uma resposta afro-brasileira que apagaria os vínculos efetivos com o continente africano. Por outro lado, quando se fala em ancestralidade indígena, o modelo do que é descrito tende a ser o arquétipo de uma alma brasileira original como proposta pelo antropólogo e psicanalista Roberto Gambini (1999 e 2000). Nesse sentido, Daniel Munduruku (2010 e 2017) dá para a ancestralidade um *design* junguiano, como um arquétipo.

Conclusão

Embora sem convergência de significado (ou talvez por não ter essa definição), o conceito de ancestralidade "pegou", ou seja, tornou-se efetivamente parte da retórica de reconstrução de identidades dos povos afro-brasileiros e indígenas. A dimensão sublime e não-discursiva do apelo à ancestralidade permite uma confusão que por vezes é utilizada para repor idealizações problemáticas.

Embora geralmente o conceito de ancestralidade tenha se desenvolvido no Brasil sem sua referência a hierarquia e divisões de poder, negar este aspecto aliena debates importantes: em que lugar hierárquico os ancestrais de escravizados tem dentro de tradições africanas (como as Akan descritas por Appiah)? Em que medida se naturaliza e celebra discursos que são instrumentos de diferenciação e controle (como no caso do *yere don* descrito por Manthia Diawara)?

A ancestralidade não funciona como uma máscara em sentido ocidental: não há um rosto verdadeiro que ela oculte. Retirar essa máscara implicaria em destruir as próprias identidades forjadas com este conceito tão polissêmico. Talvez possamos problematizar seus múltiplos sentidos e buscar as diferenças que fazem diferença (entre as culturas indígenas, africanas e afro-brasileiras) e as convergências que unem os habitantes da terra (terráqueos) contra os alienígenas.

Referências

Appiah, Kwame Anthony. "A slow emancipation". New York Times Magazine, 2007, 18.

Costa e Silva, Alberto da. A África explicada aos meus filhos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

Diawara, Manthia. Não arredamos pé. Lisboa: Europress, 2008.

Gambini, Roberto. Espelho índio: a formação da alma brasileira. Editora Terceiro Nome, 2000.

Gambini, Roberto; DIAS, Lucy. Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira. São Paulo: Senac, 1999.

Leite, Fábio Rubens da Rocha. A questão ancestral: África Negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

________. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. Introdução aos Estudos sobre África Contemporânea, São Paulo: Centro de Estudos Africanos da USP, 1984.

________. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África, *[S. l.]*, n. 18-19, p. 103-118, 1997.

Lévi-Strauss, Claude. Antropologia estrutural. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

Machado, Adilbênia Freire. Filosofia africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades. Gráfica e Editora Imprece, 2019.

Munduruku, Daniel; de Almeida Moura, Maria da Conceição. Mundurukando. Lorena: UK'A Editorial, 2010.

Munduruku, Daniel. Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos. Lorena: UK'A Editorial, 2017.

Naipaul, V. S. A máscara da África: vislumbre das crenças africanas. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Ngoenha, Severino; Trindade, Eva; Amaral, Giveraz e CARVALHO, Carlos. "Quem é o inimigo (o vírus)? É o porguês". Disponível em: https://filosofiapop.com.br/texto/quem-e-o-inimigo-o-virus-e-o-porgues/. Consultado em 20/08/2022.

Oliveira, Eduardo. Cosmovisão africana no Brasil. Elementos para uma filosofia afrodescendente. Rio de Janeiro, Ape'Ku, 2021.

II. Las Relaciones Internacionales desde el Sur: nuevos abordajes

Debilitar la ontología para desoccidentalizar las relaciones internacionales: un enfoque postmarxista hacia las relaciones China-América Latina*

Claudio Coloma

Introducción

Este artículo parte de la siguiente premisa: para desoccidentalizar la disciplina de las Relaciones Internacionales (RRII), es crucial evaluar el principio positivista de la causalidad de los factores materiales y las ideas. Llevar a cabo una discusión ontológica al respecto es especialmente relevante si uno de los principales temas en las últimas décadas ha sido el progresivo contacto que los países de nuestra América han tenido (y seguirán teniendo) con las potencias ascendentes no-europeo/occidentales como China.

Desde la creciente influencia que la ciencia económica fue teniendo a partir de mediados del siglo pasado en la ciencia política, y con ello en las RRII, esta última fue abrazando la ontología del positivismo empírico, el cual fuera formulado para explicar los fenómenos de la naturaleza, a través del principio de la causalidad de David Hume[1]. Este enfoque se ha desarrollado principalmente en los Estados Unidos, lugar que inspiró a Stanley

---

* Este texto es un resumen de mi artículo publicado en la Revista Electrónica de Estudios Internacionales. He reformulado el texto original considerando mi participación en el Encuentro Intelectual Sur-Sur 2022. Véase Coloma, C., "Deconstruyendo la causalidad de la materia y las ideas en las Relaciones Internacionales. Un aporte del postmarxismo al estudio de las relaciones China-América Latina", *Revista Electrónica de Relaciones Internacionales*, n. 43, 2022.

[1] Para profundizar sobre la influencia de la causalidad humeana en las RRII, ver Kurki, M., "Causes of a Divided Discipline: Rethinking the Concept of Cause in International Relations Theory", *Review of International Studies*, vol. 32, n° 2, 2006, pp. 189-216; Kurki, M., "Critical Realism and Causal Analysis in International Relations", *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 35, n° 2, 2007, pp. 361-378; George, J., Discourses of global politics: a critical (re)introduction to international relations, 1° edición, Lynne Rienner, Colorado, 1994.

Hoffman a titular su popular artículo *"An American Social Science: International Relations"*[2].

Siguiendo un razonamiento inspirado en los juegos del lenguaje de Ludwig Wittgenstein, mi argumento consiste en que, si las RRII son una disciplina pensada por y para los Estados Unidos, entonces el principio de la causalidad de la materia y las ideas es la articulación de un discurso académico hecho por agentes sociales (la comunidad científica), cuyas subjetividades políticas están mediadas por la cultura, relaciones de poder y prácticas de la sociedad estadounidense. Dicho de otra forma, que la materia sea asumida ontológicamente como la causa de la guerra y el conflicto, mientras que las ideas como la causa de la paz y la cooperación, no quiere decir que la materia y la forma sean consustancialmente elementos causales de estos fenómenos internacionales. Sostengo que son categorías ontológicas cuyo ser no ha sido dado por su relación espontánea con la naturaleza, sino que por su relación arbitraria con una comunidad académica que no puede desprenderse de su sociedad para significar la realidad.

Este enfoque implica creer en la existencia de un observador objetivo y racional (léase, el estereotipo estadounidense, blanco y masculino[3]), que descubre los fenómenos internacionales sensorialmente y determina sus regularidades. Desafortunadamente, para quienes nos dedicamos a estudiar las relaciones internacionales, la práctica de observar manzanas cayendo desde un árbol - tal como cuenta el mito sobre Newton y la ley de la gravedad - es algo completamente diferente de analizar los fenómenos que son de carácter social. Individuo y agente social son inseparables. Estos se constituyen a través del establecimiento de un terreno simbólico (régimen social) que da significado al sentido común, al ser de las cosas y las prácticas.

En este contexto, las corrientes principales definen a China como el ascenso de un poder que puede terminar siendo

---

[2] Hoffman, S., "An American Social Science: International Relations", *Daedalus,* vol. 106, n 3, 1977, pp. 41-66.

[3] Thomas O'Brien aborda estas subjetividades en la política exterior estadounidense hacia América Latina. Véase O'brien, T., "*Making the Americas: The United States and Latin America from the age of revolutions to the era of globalization*", University of New Mexico Press, Alburquerque, 2007.

conflictivo o pacífico. Mientras tanto, sus relaciones con los países latinoamericanos se definen como la presencia de una amenaza para los Estados Unidos en su patio trasero. En este relato académico, la disciplina no sólo pone en el centro a los Estados Unidos (y por extensión al Occidente) sino que también deslegitima el poder agencial en China para articular prácticas internacionales distintas a las de explotación, colonización, y subyugación que han caracterizado a las potencias occidentales. Asimismo, niega el poder que tiene cada país latinoamericano para articular su propia política exterior.

En contraste, cuando estudiamos las relaciones de los países latinoamericanos con China, vemos que la cooperación no está articulada como una forma de evitar la guerra y el conflicto internacional. Esto es un indicador de que las ideas tienen un rol mucho más complejo que ese. Es decir, nos damos cuenta de que, para *entender* y *explicar* las relaciones internacionales (en el sentido en que lo plantean Hollis y Smith)[4] desde la periferia latinoamericana, el análisis no tiene necesariamente que pasar por el filtro del discurso de la seguridad internacional que se cultiva en los Departamentos de RRII de las universidades europeo/occidentales.

Mi trabajo propone una discusión ontológica en las RRII latinoamericanas, y hace extensiva esta invitación a la red de este Encuentro Intelectual Sur-Sur 2022, en especial a las/os colegas que comparten el mismo interés por desoccidentalizar la disciplina. Basándome en un enfoque postmarxista, me concentro en las relaciones Chile-China para mostrar que las categorías de la materia y las ideas no están determinadas por la lógica causal del canon positivista de las corrientes principales. Para esto, aplico las categorías ontológicas de *discurso* e *inestabilidad de los objetos* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe[5]. A partir de ellas, mi contribución dentro de este paradigma político-filosófico es proponer la noción de *práctica internacional*.

[4] Hollis, M. & smith, S., Explaining and understanding international relations, Oxford, Clarendon Press, 1991.

[5] Laclau, E. & Mouffe, C., "Post-Marxism without apologies", en Laclau, E. (ed.) *New reflections on the revolution of our time*, Verso, London, 1990; Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London - New York, 2014.

Justifico la elección de Chile para iniciar una discusión de este tipo porque, a lo largo de la historia de las relaciones de China con América, este país se ha caracterizado por haber tomado la iniciativa en aspectos culturales, políticos y económicos, adelantándose al resto del continente en la firma de una serie de compromisos y acuerdos bilaterales que han sido pioneros y muy significativos para China[6]. Metodológicamente, presto atención a tres momentos históricos que, a mi juicio, son claves para entender la transformación de la relación bilateral en el último medio siglo. Estos son el establecimiento de las relaciones diplomáticas entre el gobierno socialista del presidente Salvador Allende y la China comunista administrada por el premier Zhou Enlai, en 1970. Las relaciones entre el Chile anti-comunista de Augusto Pinochet y la China comunista de Hua Guofeng, en 1978. Y la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre el Chile neoliberal y democrático de Ricardo Lagos y la China comunista y autoritaria de Hu Jintao, en 2005.

Llevando a cabo una estrategia de análisis del discurso a los documentos del Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, muestro cómo Chile y China fueron capaces de articular prácticas internacionales en diferentes coyunturas históricas de manera autónoma. Se trata de articulaciones políticas bilaterales más que la mera consecuencia de la causalidad de la materia y las ideas. Vale decir, si la pretensión positivista asigna a los mecanismos causales una

[6] Chile fue el primer país sudamericano en establecer relaciones diplomáticas con China (1970) y el segundo en América Latina después de Cuba (1960). Estos dos países fueron fundamentales en la campaña de China para ser reconocida por las Naciones Unidas en reemplazo de Taiwán (1971). Sin embargo, mientras Cuba y China se distanciaron durante los años '60 y '70, debido a sus diferencias en torno a la Unión Soviética y en el Movimiento de Países No Alineados, Chile y China articularon y rearticularon su relación bilateral en diferentes coyunturas para seguir marcando hitos políticos. A finales del siglo pasado e inicios del presente, cuando China estaba en su campaña para ser un miembro pleno de la Organización Mundial de Comercio, Chile fue el primer país latinoamericano en apoyar el ingreso de China a esta organización, el primero en reconocer a China como una economía de mercado, y el primer país en el mundo en firmar un Tratado de Libre Comercio bilateral con China. Para un estudio sobre el distanciamiento entre China y Cuba durante la guerra fría, ver Alburquerque, G. & Coloma, C., "Cuba y la Unión Soviética en el Movimiento de Países No Alineados", *Universum,* vol. 33, n. 2, 2018, pp. 15-33.

efectividad para determinar un supuesto punto de origen objetivo de los fenómenos internacionales, yo muestro que cualquier intento por articular uno en las relaciones Chile-China es espurio. Siguiendo a Steve Smith[7], asumo que el intento por objetivar lo internacional no es más que la construcción de un sentido común por el cual interpretamos al mundo. De ahí que, escapar de la objetivación europeo/occidental conlleve a ser juzgado(a) como equivocado(a), peligroso(a) o irrealista. En mi trabajo, asumo dichos riesgos.

Mi propuesta para desoccidentalizar los estudios China-América Latina

a. Deconstruyendo la ontología de la causalidad de la materia y la forma

Considerando el estrechamiento de las relaciones sino-latinoamericanas de las últimas dos décadas, la literatura ha prestado atención al apetito de China por la demanda de los recursos naturales de esta región, lo cual sería la causa del aumento de la cooperación. En el caso de la literatura de las relaciones Chile-China, los factores materiales y las ideas representan las categorías ontológicas por las cuales se diferencia a los recursos naturales de las creencias, las ideologías, las instituciones y la cultura. Es decir, esta literatura reafirma que la materia y la forma son dos tipos de mecanismos causales que explicarían los principales hitos de esta relación (ver el pie de página 8).

Tomemos como ejemplo el cobre chileno. Desde una perspectiva convencional, el cobre comprende un recurso natural cuya escasez bien puede ser la causa de conflictos con otros países o un *commodity* transado en los mercados internacionales. En ambos casos, la identidad del cobre ya sea como una causa de conflicto o cooperación, es estática y atemporal. Así, la cuestión de iniciar un conflicto o cooperar se subordinaría a las decisiones que Chile y China harían en base a una racionalidad de costos y

[7] Smith, S., Positivism and beyond. In: Smith, S., Booth, K. & Zalewski, M. (eds.) International theory: positivism and beyond. New York: Cambridge University Press, 1996.

beneficios. Desde este punto de vista, la cooperación internacional sólo puede ser explicada como la prevención del conflicto internacional. Sin embargo, ningún analista podría sostener con cierto grado de validez empírica que la cooperación sino-chilena está determinada por la necesidad de reducir el carácter anárquico del sistema internacional y la incertidumbre por la competencia de poder entre estos dos países.

A pesar de esto, la literatura sino-chilena suele articular los significantes de "recurso natural", "cooperación", "Chile" y "China" dentro de esta epistemología de la teoría convencional. Insistir con este marco epistemológico nos ha llevado a creer que China necesitaría el cobre chileno para incrementar su poder en relación con los Estados Unidos, desposeyendo a Chile de su poder para articular su política exterior y relacionarse con China autónomamente. La literatura acostumbra a tapar este vacío teórico definiendo indistintamente a Chile y la relación sino-chilena como pragmática[8].

b. Discurso, la inestabilidad de los objetos y la práctica internacional

Para Laclau y Mouffe, lo que distingue al idealismo del materialismo no es la existencia de un mundo que yace fuera de la conciencia humana, sino que la clásica diferenciación entre la materia y la forma. Platón y Aristóteles definían la forma como la última racionalización conceptual de los objetos, mientras que la materia no era más que la irreductibilidad del objeto al concepto[9]

Debido a que la materia no es más que aquel momento irreductible entre el objeto y el concepto, Laclau y Mouffe se ocupan más bien del debilitamiento del idealismo o la forma

---

[8] Dos ejemplos de trabajos chilenos que representan este discurso eurocéntrico son Rosales, O. 2020. El sueño chino: cómo se ve China a sí misma y cómo nos equivocamos los occidentales al interpretarla, Santiago, Siglo Veintiuno Editores y CEPAL; y Ross, C., Chile y Japón, 1973-1989: de la incertidumbre a la alianza estratégica, LOM Ediciones, Santiago, 2007. Para un análisis profundo sobre este tema, ver Coloma, C., "¿El país de los cuatro primeros? El problema del pragmatismo y los factores materiales en los estudios sobre la relación Chile-China", *Sur y Tiempo*, n. 2, 2020, pp. 67-94.

[9] Laclau & Mouffe Op. cit., pp. 106-107.

platónica. Siguiendo a Heidegger[10], sostienen que debilitar el esencialismo de la forma significa asumir que el ser de las cosas es histórico, contingente y construido socialmente. La forma no es un ser estático y estable en el tiempo (trascendental) sino que inestable. De ahí que, Laclau y Mouffe buscan superar la dicotomía materia/forma proponiendo la categoría ontológica de *la inestabilidad de los objetos*, es decir, la posibilidad de reinsertar el ser de las cosas en el ensamblaje de las relaciones que constituyen a una sociedad en un contexto histórico determinado[11].

Para entender esta categoría ontológica, es crucial explicar qué es el *discurso*. Para el postmarxismo, discurso no solo es el habla, sino que cualquier práctica articulatoria de elementos (palabras, objetos y acciones) que constituyen una totalidad simbólica y cuyo significado depende de la relación que cada elemento tiene entre sí dentro de esa totalidad. De ahí que, un régimen social sea un conjunto de prácticas por las cuales un grupo social relaciona y significa los elementos que constituyen su realidad de tal manera que esos significados se asumen como el sentido común. Sin embargo, la significación que damos a estos elementos es temporal y arbitrario, pues representa el discurso hegemónico que se constituye a partir de la exclusión de otras posibilidades de prácticas (y de significaciones del ser de las cosas) contrahegemónicas[12].

Desde esta perspectiva, la articulación de la política exterior de un país es un discurso, el cual está mediado por el régimen doméstico de prácticas que hegemonizan el espacio simbólico de un país en un momento histórico específico. A su vez, las relaciones internacionales entre dos o más países también son la articulación de dos o más discursos en coyunturas históricas determinadas. A esta articulación de políticas exteriores la llamo la *práctica internacional* o el poder agencial de dos o más estados para darle un significado político a sus relaciones. Es dentro de la práctica internacional, por tanto, donde los países

---

[10] Heidegger, M., Being and Time, State University New York Press, New York, 2010.

[11] Laclau & Mouffe Op. cit., p. 111.

[12] Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London - New York, 2014.

articulan el significado de los elementos materiales y las ideas que dan sentido a sus relaciones.

En suma, el postmarxismo sostiene que la materialidad de un objeto no determina el sistema de relaciones sociales. Esto no implica que debamos negar la existencia de los objetos materiales y su significado en los regímenes sociales. Volvamos al ejemplo del cobre en la relación sino-chilena. Para el postmarxismo, el cobre sigue siendo el mismo objeto material tanto en el fondo de la mina como en los mercados internacionales. Sin embargo, solo podemos significar al cobre como un *commodity* "dentro de un determinado sistema de relaciones sociales"[13]. A su vez, ese mismo sistema social que significa al cobre como un *commodity* constituye las identidades de Chile y China como socios comerciales. De esta manera, un enfoque postmarxista hacia las RRII es inequívocamente realista por cuanto no niega la existencia de un mundo externo a la conciencia humana. Pero, a diferencia de otros enfoques, como el constructivismo *à la* Wendt, el postmarxismo presta atención a los juegos del lenguaje por medio de los cuales los agentes sociales dan sentido a aquellos objetos que pierden su intransitividad dentro de un régimen de prácticas determinado[14], contribuyendo con ello a desoccidentalizar el ser de los objetos porque revela la pluralidad de significados que se articulan en las diferentes regiones del mundo.

Comentarios finales en base a los hallazgos empíricos

En mi análisis empírico, mi trabajo ha podido mostrar que un país como Chile tiene el poder agencial para articular su propia política exterior y, por lo tanto, articular junto con China prácticas internacionales a partir de convergencias políticas, en coyunturas históricas específicas, y de forma autónoma con respecto a los Estados Unidos. Por ejemplo, para hacer posible el

---

[13] Laclau, E. & Mouffe, C., "Post-Marxism without apologies", en LACLAU, E., *New reflections on the revolution of our time*, Verso, London, 1990, p. 101.

[14] Para un análisis profundo entre la ontología postmarxista y la del realismo crítico, sobre la cual se formula el constructivismo de autores como Alexander Wendt y Milja Kurki, ver Laclau, E. & Bhaskar, R., "Discourse Theory vs Critical Realism", Alethia, vol. 1, n° 2, 1998, pp. 9-14.

relanzamiento de las relaciones en 1978, los representantes de ambos países articularon una gramática que asoció al Chile anticomunista de Pinochet y la China comunista de Hua como países del Tercer Mundo, cuyas soberanías estaban siendo amenazadas por el imperialismo soviético. Significar a la URSS como una amenaza común fue un acto arbitrario de convergencia política que hizo posible la reconciliación de dos regímenes que, aparentemente, eran irreconciliables.

Dos décadas después, el TLC fue el mecanismo por el cual el Chile neoliberal y democrático de Lagos y la China comunista y autoritaria de Hu convergieron políticamente para reconocerse mutuamente como economías de mercado. Para esto, estos países excluyeron de su relación bilateral las prácticas *antidumping* de la Organización Mundial de Comercio (OMC). En esta práctica internacional, Chile y China se identificaron como campeones del libre mercado, que actuaban en contra del proteccionismo europeo/occidental en la Ronda de Doha. Esta convergencia política sino-chilena contrasta con otros países sudamericanos que también reconocieron a China como una economía de mercado pero que, al poco andar, no solo no firmaron un TLC con China (a pesar de su complementariedad económica) sino que, además, llevaron a cabo varias demandas *antidumping* en contra de China[15].

Por otra parte, la relación también ha experimentado divergencias políticas. En la articulación de su práctica internacional, a inicios de la década de 1970, estos países antagonizaron el significado de la revolución socialista. El gobierno de Allende se auto identificaba como un país revolucionario que construía las bases de una sociedad socialista a través de un proceso pacífico, democrático, que respetaba la institucionalidad. En cambio, China consideraba que Chile estaba lejos de superar la etapa revolucionaria pre-socialista. Para Mao, la revolución democrática (民主革命) era la primera fase del rejuvenecimiento nacional, la cual buscaba la liberación e independencia de la nación. Para Zhou Enlai, Chile se encontraba atrapado en esa etapa. La segunda fase era la revolución y

15 Ver Urdinez, F. & Masiero, G., "China and the WTO: Will the Market Economy Status Make Any Difference after 2016?", Chinese Economy, vol. 48, n. 2, 2015, pp. 155-172.

construcción socialista (社会主义革命和建设), la cual China había iniciado en 1949, pagando un costo que el gobierno chileno no estaba dispuesto a pagar[16]. Estos hallazgos nos revelan la riqueza y pluralidad de las relaciones China-América Latina, permitiendo encauzar de una manera novedosa los esfuerzos por estudiar las relaciones internacionales entre países del Sur Global desde una perspectiva más política y menos economicista. Un enfoque postmarxista a las RRII nos permite entender que las ideas (ideologías, valores, culturas) y la materia (recursos naturales, territorio, población) tienen un significado contingente que está mediado por los agentes internacionales que se relacionan con estas categorías ontológicas, y no un significado estático y atemporal que supuestamente determina la competencia de los grandes poderes por dominar el mundo como la única forma que tenemos para explicar las relaciones internacionales.

Referencias

Albuquerque, G. & Coloma, C., "Cuba y la Unión Soviética en el Movimiento de Países No Alineados", *Universum,* vol. 33, n. 2, 2018, pp. 15-33.

Coloma, C., "¿El país de los cuatro primeros? El problema del pragmatismo y los factores materiales en los estudios sobre la relación Chile-China", *Sur y Tiempo*, n. 2, 2020, pp. 67-94.

Coloma, C., "Deconstruyendo la causalidad de la materia y las ideas en las Relaciones Internacionales. Un aporte del postmarxismo al estudio de las relaciones China-América Latina", *Revista Electrónica de Relaciones Internacionales*, n. 43, 2022.

George, J., Discourses of global politics: a critical (re)introduction to international relations, 1° edición, Lynne Rienner, Colorado, 1994.

Heidegger, M., Being and Time, State University New York Press, New York, 2010.

Hoffman, S., "An American Social Science: International Relations", *Daedalus,* vol. 106, n 3, 1977, pp. 41-66.

[16] Zheng, D. 2013. "论毛 泽 东 的 中 华 民 族复 兴思 想, *Contemporary China History Studies*, n 20, pp. 81-88.

Hollis, M. & smith, S., Explaining and understanding international relations, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Kurki, M., "Causes of a Divided Discipline: Rethinking the Concept of Cause in International Relations Theory", *Review of International Studies*, vol. 32, n° 2, 2006, pp. 189-216.

Kurki, M., "Critical Realism and Causal Analysis in International Relations", *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 35, n° 2, 2007, pp. 361-378.

Laclau, E. & Bhaskar, R., "Discourse Theory vs Critical Realism", Alethia, vol. 1, n° 2, 1998, pp. 9-14.

Laclau, E. & Mouffe, C., "Post-Marxism without apologies", en LACLAU, E. (ed.) *New reflections on the revolution of our time*, Verso, London, 1990; Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London - New York, 2014.

Laclau, E. & Mouffe, C., "Post-Marxism without apologies", en Laclau, E., *New reflections on the revolution of our time*, Verso, London, 1990, p. 101.

Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London - New York, 2014.

O' Brien, T., "*Making the Americas: The United States and Latin America from the age of revolutions to the era of globalization*", University of New Mexico Press, Alburquerque, 2007.

Rosales, O. 2020. El sueño chino: cómo se ve China a sí misma y cómo nos equivocamos los occidentales al interpretarla, Santiago, Siglo Veintiuno Editores y CEPAL.

Ross, C., Chile y Japón, 1973-1989: de la incertidumbre a la alianza estratégica, LOM Ediciones, Santiago, 2007.

Smith, S., Positivism and beyond. In: Smith, S., Booth, K. & Zalewski, M. (eds.) International theory: positivism and beyond. New York: Cambridge University Press, 1996.

Urdinez, F. & Masiero, G., "China and the WTO: Will the Market Economy Status Make Any Difference after 2016?", Chinese Economy, vol. 48, n. 2, 2015, pp. 155-172.

Zheng, D. 2013. "论毛 泽 东 的 中 华 民 族复 兴思 想, *Contemporary China History Studies*, n 20, pp. 81-88.

Alternativas al extractivismo desde América Latina y el Caribe: el Pacto Ecosocial del Sur

María del Carmen Villarreal Villamar
Enara Echart Muñoz

Introducción

Desde que la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró la emergencia sanitaria global, la pandemia de Covid-19 ha provocado un proceso de securitización sin precedentes, innumerables pérdidas humanas y heterogéneos efectos de naturaleza económica, política, social y ambiental (Basile, 2021). Sin embargo, aunque su alcance es global, la pandemia ha impactado de forma más pronunciada a los países del Sur y especialmente a las poblaciones más pobres y vulnerables (Barragán; Borsani; Villarreal, 2021).

En América Latina y el Caribe, pese a los avances alcanzados en las últimas décadas, como la reducción generalizada de la desigualdad de ingresos y de la mejoría de los indicadores sociales, problemas estructurales como la desigualdad, la pobreza y la degradación del medioambiente se han agravado en el contexto de la pandemia, dejando en evidencia el fracaso del modelo de desarrollo extractivista. Según la CEPAL (2021), en la región la pobreza y la extrema pobreza han alcanzado niveles récord: en 2020, 209 millones de latinoamericanos se encontraban en situación de pobreza y 78 millones en extrema pobreza.

Pese a ser una tragedia, la pandemia también abrió horizontes para pensar en la construcción de políticas de solidaridad, así como en alternativas al actual modelo de desarrollo y a nuestra relación con la naturaleza (Barragán; Borsani; Villarreal, 2021). Desde que fue decretada la emergencia sanitaria global, agencias económicas como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) recomendaron la creación de una renta básica universal, mientras que organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) sugirieron la introducción de un impuesto a la riqueza, para contrarrestar la desigualdad y reducir los déficits

fiscales. En este contexto, nacieron también diversas propuestas institucionales que planteaban programas de reformas de la economía con posiciones neoliberales, neokeynesianas y postcapitalistas. Entre las principales destacan el Pacto Verde Europeo, el *Green New Deal* norteamericano, el Nuevo Pacto Verde para Europa, así como las propuestas de Pactos Verdes feministas derivadas de los ecofeminismos (Pérez, 2021).

En el caso de América Latina, a principios de junio de 2020, un grupo de personas y organizaciones de diversos países de la región impulsaron también una propuesta propia: el Pacto Social, Ecológico, Económico e Intercultural para América Latina, mejor conocido como Pacto Ecosocial del Sur. Nuestro trabajo busca analizar las principales características de esta propuesta regional que se inscribe en una larga historia de luchas sociales y generación de alternativas postextractivistas.

Con este fin, el texto está estructurado en dos partes, además de las reflexiones finales. La primera explora las características e impactos de los extractivismos en la región, así como las alternativas derivadas de la cosmovisión de los pueblos tradicionales y de las luchas sociales latinoamericanas. La segunda analiza los principales rasgos del Pacto Ecosocial del Sur y su potencial transformador en la región.

América Latina: entre el desarrollo extractivista y la construcción de alternativas

El concepto de extractivismo posee múltiples definiciones y describe diversas actividades, por lo que es recomendable su uso en plural (Gudynas, 2013). Según Acosta (2017, p. 50), este modelo está constituido por diversas actividades que extraen grandes volúmenes de recursos naturales sin procesar (o sólo parcialmente procesados) que se destinan a la exportación y que generalmente involucran recursos minerales y petroleros, pero también agrarios, forestales y pesqueros, sin consideración por la sostenibilidad de las prácticas o el límite de los recursos. En este sentido, desde un enfoque integral, el extractivismo implica tanto las actividades mineras, como la ganadería y la pesca a gran escala, la agroindustria, la explotación del petróleo y otros recursos naturales, etc.

Desde enfoques más amplios, incluso el turismo a gran escala o masivo, como es el caso de los cruceros, podría ser englobado en esta categoría (Gudynas, 2013; Acosta, 2017). Además, en la era de las nuevas tecnologías y el *big data*, autores como Ramírez (2020), hablan de extractivismo infocognitivo, basado en la extracción de valor a través de procesos como la minería de datos. También es necesario considerar las modalidades de acumulación de recursos estructuralmente violentas tales como la transferencia de tecnología Sur-Norte mediante la fuga de cerebros, la biopiratería de recursos genéticos del sur, la apropiación de la producción científica de los países en desarrollo por parte de las empresas transnacionales, y la extracción de saberes tradicionales para la generación de tecnologías (Ramírez, 2020).

Desde 2003, con el aumento de la demanda de materias primas y el *boom de las commodities*, América Latina y el Caribe consolidaron el carácter extractivista de su modelo de desarrollo (Grisul, 2018: Bringel; Echart, 2020). Incluso durante el denominado giro a la izquierda, argumentando la necesidad de financiar el desarrollo de sus países y el bienestar de sus poblaciones, los gobiernos progresistas implementaron múltiples y renovadas estrategias extractivistas (Ojeda; Villarreal, 2020). En este marco, optaron por alianzas subordinadas, basadas en la explotación de materias primas, con nuevos socios estratégicos como China.

La resistencia al avance de este modelo se produce en un clima de creciente criminalización, que hace que América Latina lidere el récord de asesinatos de activistas medioambientales y defensores de la tierra (Global Witness, 2021). Así, en lugar de ser escuchada, la oposición a este modelo es desarticulada, los liderazgos son muchas veces cooptados, mientras que el disenso y la resistencia son castigados con descalificaciones y diversas formas de violencia que incluyen, en no pocas ocasiones, el asesinato de las voces críticas (Gudynas, 2017; Svampa, 2017; Acosta, 2017).

Como consecuencia de estas decisiones, las economías de la región se han reprimarizado y desindustrializado y, en contra de las promesas, no se han producido cambios reales y sostenibles en las matrices productivas ni en las estructuras

económicas de la región (Gudynas, 2017; Svampa, 2019). En este contexto, las elevadas desigualdades y la alta concentración de recursos que aún caracterizan a los países de América Latina y el Caribe han provocado una lucha constante por la tierra, pero también por el agua y los bosques, provocando numerosos conflictos socioambientales, desplazamientos forzados y violaciones de los derechos humanos, agravados en el caso de las mujeres, las poblaciones indígenas, las campesinas y los afrodescendientes (Grisul, 2018).

A pesar de los profundos impactos negativos de este modelo, la resistencia y la lucha de las poblaciones afectadas es una constante y ha dado lugar a la generación de diversas alternativas construidas desde los territorios y saberes tradicionales (Grisul, 2018). Además, en América Latina el enfoque postdesarrollista ha sido especialmente fértil y ha alimentado las propuestas alternativas a los modelos occidentales de desarrollo que recuperan las cosmovisiones de los pueblos indígenas. Una de las formulaciones más conocidas es el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir; un concepto derivado de las tradiciones andinas que incluye variables como los derechos de la naturaleza y la necesidad de vivir en armonía con ella, la felicidad y la solidaridad entre los pueblos (Acosta, 2016). Otros enfoques también recuperan las tradiciones, luchas y resistencias de las mujeres, las comunidades campesinas y los aportes de los pueblos afrodescendientes de América Latina hacia la construcción de nuevas opciones y proyectos postextractivistas (ESCOBAR, 2007; Acosta, 2017; Gudynas, 2017; Svampa, 2019; Echart; Villarreal, 2019).

El Pacto Ecosocial del Sur: una propuesta latinoamericana

El Pacto Social, Ecológico, Económico e Intercultural para América Latina, mejor conocido como Pacto Ecosocial del Sur es una propuesta autónoma construida por personas, organizaciones y movimientos sociales de la región.

La propuesta fue elaborada y firmada desde mediados de 2020 por intelectuales, líderes sociales, asociaciones nacionales y organizaciones regionales como el Observatorio Minero de

América Latina (Ocmal) o la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales.

En sus propios términos, el proyecto es resultado de la urgencia de pensar en alternativas y estrategias frente a la continuidad del modelo capitalista y de la destrucción de la Naturaleza en plena pandemia, buscando la "construcción de un horizonte colectivo de transformación para Nuestra América que garantice un futuro digno" (Pacto Ecosocial del Sur, 2022).

El diagnóstico de la propuesta es que la crisis vivida durante la pandemia no es una novedad, sino una profundización de la crisis estructural del sistema que desnuda problemas históricos como las desigualdades, la violencia y la pobreza, que son la realidad cotidiana de las mayorías, especialmente en América Latina. Al mismo tiempo, la pandemia dejó en evidencia la guerra contra la naturaleza que el sistema capitalista libra. En este contexto, si bien la pandemia constituye una tragedia multidimensional con mayores impactos en el Sur global, también es una oportunidad para detenerse y repensar completamente nuestra forma de vida y nuestra huella ecológica. En lugar de querer "volver a la normalidad", se trata de cuestionar las enormes desigualdades e injusticias (sociales, ambientales, étnicas, redistributivas y de género) que caracterizan nuestra existencia para construir un futuro digno para todas y todos, poniendo en el centro el cuidado de la vida y una relación armónica con la Naturaleza.

Con este fin el Pacto Ecosocial del Sur elabora un "rumbo compartido de transformación" y una "base para plataformas de lucha" en diversos ámbitos que permitan diseñar nuevos imaginarios y prácticas de organización social. Las propuestas expuestas en la tabla 1 incluyen una variedad de medidas de carácter económico, político y social resultado de las luchas y la generación de alternativas de los pueblos latinoamericanos y de experiencias de vanguardia internacional.

Propuestas del Pacto Ecosocial del Sur

1. Transformación Tributaria Solidaria	Propuestas nacionales de reformas tributarias según el principio: "Quién tiene más, paga más – quién tiene menos, paga menos". Deben incluir el impuesto a la herencia, a las grandes fortunas, a los mega emprendimientos, a las rentas financieras y, como medida transicional, al daño ambiental. En lugar de que todxs paguen impuestos universales, y solo algunxs tengan protección social, proponemos que solo los que más tienen tributen, pero en cambio todxs estén protegidos.
2. Anulación de las Deudas Externas de los Estados, y construcción de una nueva arquitectura financiera global	En estos momentos extraordinarios se justifica dejar de pagar la deuda externa como se hizo en 1931/32, y como lo propuso la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), el presidente de Francia Emmanuel Macron y el Papa Francisco. La cancelación de la deuda externa de los países del Sur global, constituye un primer paso de reparación histórica, por la deuda ecológica y social contraída por los países centrales desde la colonia.
3. Creación de sistemas nacionales y locales de cuidado que ponen la sostenibilidad de la vida en el centro de nuestras sociedades	El cuidado es un derecho y, como tal, debe incluir un rol más activo del Estado y de las empresas en consulta y corresponsabilidad permanente con los pueblos y comunidades. Esto permitirá combatir la precariedad laboral y alcanzar una mejor repartición de las tareas del cuidado, en términos de clases sociales y de género, pues el mismo recae de modo desigual sobre las familias y en ellas, sobre las mujeres. Debemos promover políticas públicas que enlacen cuidado con protección social, atendiendo las necesidades de personas mayores en situación de dependencia, niños y niñas, personas

	con discapacidad severa y demás individuos que no puedan atender sus necesidades básicas.
4. Creación de una Renta Básica Universal	Una Renta Básica Universal que unifique la política social a través de la introducción de una renta básica para todxs, y que sustituya las transferencias condicionadas focalizadas heredadas del neoliberalismo, para poder salir de la trampa de la pobreza. Tal como acaba de recomendar la CEPAL a los gobiernos latinoamericanos. Disminuir la jornada de trabajo sin disminución de salario, para repartir tanto el empleo formal como las tareas de cuidado.
5. Priorizar la Soberanía Alimentaria	En un momento en el cual la región latinoamericana presenta el mayor grado de concentración de la tierra a nivel mundial, es prioritario desarrollar políticas que apunten a la redistribución de la tierra, del acceso al agua y una profunda reforma a las políticas agrarias, alejándose de la agricultura industrial de exportación con sus efectos ambientales y sociales nefastos. Se trata de priorizar la producción agroecológica, agroforestal, pesquera, campesina y urbana, promoviendo el diálogo de saberes. Fortalecer los mercados campesinos y locales. Crear redes de distribución de semillas para asegurar su libre circulación, sin propiedad intelectual. Reforzar las redes de distribución campo-ciudad y la certificación comunitaria entre consumidores y productores. Fomentar la propiedad social, colectiva y comunitaria de la tierra, generando soberanía a quienes la cuidan y trabajan, y protegiéndoles de la especulación.
6. Construcción de economías y sociedades postextractivistas	Para proteger la diversidad cultural y natural, necesitamos una transición socio-ecológica radical, una salida

	ordenada y progresiva de la dependencia del petróleo, carbón y gas, de la minería, la deforestación y los grandes monocultivos. Es necesario transitar hacia matrices energéticas renovables, descentralizadas, desmercantilizadas y democráticas y modelos de movilidad colectivos, seguros y de calidad. Se debe reducir el riesgo frente al colapso climático, una amenaza más grave que la pandemia como nos muestran inundaciones, sequías, deslaves e incendios.
7. Recuperar y fortalecer espacios de información y comunicación desde la sociedad	Actualmente dominados por los medios de comunicación corporativos y las redes sociales que forman parte de las corporaciones más poderosas de nuestros tiempos. Para disputar los sentidos históricos de convivencia, desde medios ciudadanos, pero también desde la calle, la plaza y los espacios culturales.
8. Autonomía y sostenibilidad de las sociedades locales	La pandemia ha mostrado la fragilidad de las cadenas globales de producción, y la riqueza de los esfuerzos locales, y nacionales. La enorme creatividad de los pueblos latinoamericanos debe ser la base para los cambios políticos, que promuevan la autonomía y sostenibilidad de los territorios y sociedades locales. Corresponde fortalecer la autodeterminación de los pueblos indígenas, campesinos, afro-americanos y experiencias comunitarias urbanas populares en términos económicos, políticos y culturales; desmilitarizar los territorios y el conjunto de la sociedad; apoyar los mercados locales; democratizar el crédito, apoyar a las pequeñas y medianas empresas, la soberanía energética local comunitaria basada en modelos sustentables y renovables.
9. Por una integración	Es imperativo favorecer los sistemas de

regional y mundial soberana	intercambio local, nacional y regional a nivel latinoamericano, con autonomía del mercado mundial globalizado que abran alternativas al monopolio corporativo. Introducir monedas paralelas al dólar en diferentes escalas permitiendo una desconexión relativa de las peligrosas dinámicas del mercado mundial, fortaleciendo los intercambios entre países de la región y su diversificación económica complementaria.

Fuente: Elaboración propia a partir de la página web del Pacto Ecosocial del Sur. https://pactoecosocialdelsur.com/

Desde que fue lanzado, el Pacto Ecosocial del Sur está disponible en una página web propia[1] y está abierto a adhesiones, habiendo sido firmado hasta septiembre de 2022 por más de 3.400 personas y más de 600 organizaciones. La propuesta cuenta también con centenas de apoyos extracontinentales y es una muestra concreta de la cooperación entre redes y movimientos de carácter local, regional y global por la construcción de proyectos postextractivistas y emancipatorios.

Reflexiones finales

El capitalismo extractivista ha sido el modelo de desarrollo hegemónico en los países latinoamericanos. Pese a sus efectos nocivos y a los importantes procesos de lucha y resistencia que ha generado, su vigencia no sólo no ha sido cuestionada por los gobiernos de diversa ideología, sino que se ha consolidado en las últimas décadas. Paralelamente, han emergido desde los territorios y movimientos sociales diversas propuestas alternativas que constituyen verdaderas guías para construir horizontes postextractivistas.

La pandemia reforzó esta tendencia al permitir el surgimiento de proyectos de solidaridad y el replanteamiento de nuestro modelo de desarrollo y de nuestra relación con la naturaleza. Más allá de las propuestas institucionales sobre la

[1] https://pactoecosocialdelsur.com/

creación de una renta básica universal o impuestos progresivos, en 2020 colectivos y organizaciones de diversos países latinoamericanos crearon también una propuesta autónoma: el Pacto Ecosocial del Sur.

El Pacto Ecosocial del Sur constituye la mayor propuesta alternativa producida en la región que articula justicia social, ambiental, redistributiva, étnica y de género, cuestionando la vigencia del capitalismo extractivista como modelo de producción y consumo. Se trata no solamente de un proyecto autónomo de vanguardia, sino de un conjunto de medidas y alternativas concretas que parten de las necesidades individuales y colectivas de las personas y los territorios buscando construir horizontes emancipatorios que garanticen el buen vivir de los pueblos latinoamericanos.

Bibliografía

Acosta, Alberto. Extrativismo e neo-extrativismo. Duas faces da mesma maldição. In: Dilger, G.; Lang; M.; Pereira, Jç (Org.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Elefante Editora, 2017.

Acosta, Alberto. *O Bom Viver. Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Autonomia Literária - Elefante, 2016.

Barragán, Melany; Borsani; Hugo; Villarreal, María. *El mundo poscovid-19: ¿cambio de paradigma?* Latinoamérica21, Fundación Konrad Adenauer, Montevideo. 2021.

Basile, Gonzalo. La salud en tiempos de pandemia. Las tres «d» de la epidemiología crítica del sars-CoV-2 en América Latina y el Caribe: determinación, dependencia y descoordinación. In. Barragán, M; Borsani; H; Villarreal, M. (2021). *El mundo poscovid-19: ¿cambio de paradigma?* Latinoamérica21, Fundación Konrad Adenauer, Montevideo. 2021.

Bringel, Breno; Echart, Enara. Imaginarios sobre el desarrollo en América Latina: entre la emancipación y la adaptación al capitalismo. In: Ojeda, T.; Villarreal, M. (edits.). *Pensamiento crítico latinoamericano sobre desarrollo*, Madrid: Catarata, 2020.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). *Panorama Social de América Latina, 2020***.** LC/PUB.2021/2-P/Rev.1. Santiago: Naciones Unidas, 2021.

Global Witness. 'LAST LINE OF DEFENCE: The industries causing the climate crisis and attacks against land and environmental defenders". Global Witness, 2021.

GRISUL (Grupo de Relações Internacionais e Sul Global (2018). *Pacha: defendiendo la tierra. Extractivismo, conflictos y alternativas en America Latina y el Caribe*. Rio de Janeiro: Périplos.

Gudynas, Eduardo. Transições ao pós-extrativismo. Sentidos, opções e âmbitos. In: Dilger, Gerhard; Lang; Miriam; Pereira, Jorge (Org.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Elefante Editora, 2017.

Gudynas, Eduardo. «Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales», Observatorio del desarrollo, núm. 18, febrero de 2013, Montevideo: CLAES.

Escobar, Arturo. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana, Ministerio del Poder Popular para la Cultura-Gobierno Bolivariano de Venezuela, 2007.

Echart, Enara; Villarreal, Maria. Resistencias y alternativas al desarrollo em América Latina: las luchas sociales contra el extractivismo. *Relaciones Internacionales* N. 39, pp.141-163, 2018.

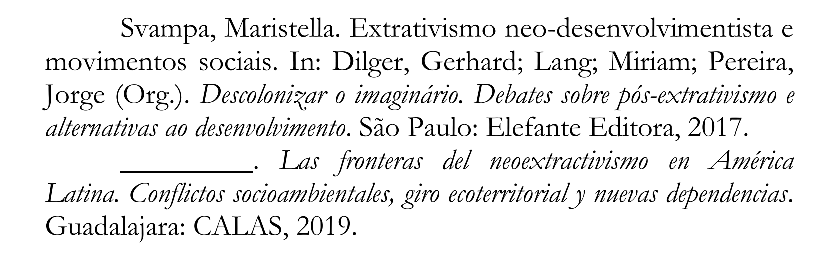
_______________Women's struggles against extractivism in Latin America and the Caribbean. *Contexto Internacional*, (online), v. 41, p. 303-325, 2019.

Ojeda, Tahina; Villarreal, María (edits.). *Pensamiento crítico latinoamericano sobre desarrollo*, Madrid: Catarata, 2020.

Pacto Ecosocial del Sur: https://pactoecosocialdelsur.com/ (08/08/2022).

Pérez, Alfons. *Pactos verdes en tiempos de pandemias. El futuro se disputa ahora*. Barcelona: Icaria editorial, 2021.

Ramírez, René. La economía social de los conocimientos: una propuesta del sur en tiempos de extractivismo infocognitivo. In: Ojeda, T.; Villarreal, M. (edits.). *Pensamiento crítico latinoamericano sobre desarrollo*, Madrid: Catarata, 2020.


Svampa, Maristella. Extrativismo neo-desenvolvimentista e movimentos sociais. In: Dilger, Gerhard; Lang; Miriam; Pereira, Jorge (Org.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Elefante Editora, 2017.

_________. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS, 2019.

Los aportes del Sur Global para pluralizar los debates en las Relaciones Internacionales. Un breve análisis de las propuestas del "*Global IR*" y del pensamiento decolonial latinoamericano

Juliane Rodrigues Teixeira

Este trabajo busca, por una parte, problematizar los debates teóricos en las Relaciones Internacionales, resaltando su carácter etnocéntrico debido al predominio de las narrativas occidentales, eurocéntricas y, sobre todo, "americanocéntricas", desde su formación como disciplina académica. Por otra parte, propone resaltar las discusiones más recientes que están siendo llevadas a cabo desde el Sur Global[1], contribuyendo a la superación de este etnocentrismo al plantear cambios más profundos en la disciplina.

De esta forma, pretende contribuir a la pluralización a través de un breve análisis de la propuesta de construcción del "*Global IR*", desarrollada por el intelectual indio Amitav Acharya que apunta a "globalizar la disciplina", cuestionando la exclusión y marginación de diversas "voces", experiencias, conocimientos y contribuciones de los países periféricos, especialmente de los países no-occidentales; complementándolas con los aportes del pensamiento decolonial latinoamericano que plantea "descolonizar la disciplina".

---

[1] En este sentido, el "Sur Global" es concebido de acuerdo con las Epistemologías del Sur, como una "metáfora epistémica" que se refiere a los conocimientos silenciados por el pensamiento moderno eurocéntrico, producidos como inexistentes debido a una serie de concepciones monoculturales que fundamentan la racionalidad moderna y dificultan el reconocimiento de la diversidad existente en el mundo. De este modo, las Epistemologías del Sur acentúan la existencia de otras formas de construcción del conocimiento; de otras concepciones de tiempo y espacio; atribuyen importancia a las prácticas locales, especialmente las construidas a partir de las "lógicas contrahegemónicas", planteando alternativas creíbles al mundo moderno occidental construidas por las víctimas de las matrices colonial, capitalista y patriarcal (Santos, 2019).

Nacimiento de la disciplina

De acuerdo con la narrativa tradicional, como realidad, las relaciones internacionales son concebidas a partir de la Paz de Westfalia, en 1648, momento en que se forman los primeros Estados-naciones modernos en Europa Occidental, originando el sistema internacional que concibe al Estado moderno como el único sistema político válido para actuar internacionalmente, debido al atributo de la soberanía. Dicho sistema fue dispersado a nivel mundial a través de los procesos coloniales e imperiales (Acharya y Buzan, 2007; Arenal, 2014).

En este sentido, Aníbal Quijano señala la formación del Estado-nación eurocéntrico en el contexto de la colonización. Considera que "el proceso de centralización estatal que antecedió en Europa Occidental a la formación de Estados-nación, fue paralelo a la imposición de la dominación colonial que empezó con América. Es decir, simultáneamente con la formación de los imperios coloniales de esos primeros Estados centrales europeos" es que se construye el Estado-nación, evidenciando su carácter colonial (Quijano, 2000, p. 245). Así, el modelo de Estado europeo pasó a ser ocupado para organizar a las relaciones internacionales a nivel global, marginando otras formas de organizaciones políticas existentes en el mundo, además de minimizar la importancia de las naciones colonizadas en la política internacional (McGlinchey, 2017).

El nacimiento de las Relaciones Internacionales como disciplina científica ocurre en las primeras décadas del siglo XX en Gran Bretaña, consolidándose en las décadas siguientes en Estados Unidos, junto a la ascensión de su hegemonía en la política mundial, en el contexto de las guerras mundiales y la emergencia de la guerra fría. De modo que se señala el carácter anglosajón que condiciona su evolución teórica, determinando los temas abordados, como guerra, paz y disputas por el poder mundial debido al predominio de la academia estadounidense en la disciplina, marginando otros temas importantes para los países periféricos, lo que contribuye a la construcción del etnocentrismo que la caracteriza (Acharya y Buzan, 2007; Arenal, 2014).

Los cuestionamientos al predominio de las narrativas eurocéntricas y "americanocéntricas" surgen en los años 1970 con la introducción de las primeras formulaciones críticas en la disciplina, proceso que se ha intensificado en las últimas décadas. Es así que son introducidos los primeros postulados críticos elaborados por intelectuales del Sur Global, aunque inciden de modo marginal en los debates teóricos a través del paradigma estructuralista, asociado al pensamiento marxista que interpreta a la realidad internacional en términos de desigualdad, dependencia, dominación y subdesarrollo (Arenal, 2014).

Entre los enfoques estructuralistas, están la Teoría del Desarrollo y la Teoría de la Dependencia, elaborados en América Latina, destacando la relevancia de las discusiones sobre estos temas para los países periféricos en la política internacional. Por consiguiente, se trataría del primer aporte latinoamericano a las Relaciones Internacionales, incidiendo en la elaboración de los enfoques sobre la autonomía y los análisis de política exterior de los países de la región (Arenal, 2014), transformándose en "una de las aportaciones académicas más importantes de América Latina para el análisis de las relaciones internacionales y las ciencias sociales en general" (Maya, 2016, p. 321). No obstante, existen diversos cuestionamientos sobre la posibilidad de ocupar dichos enfoques teóricos en la disciplina, sobre todo por parte de la academia estadounidense, que, debido al predominio de la epistemología racionalista/positivista, en su *mainstream*, apunta a la carencia de elementos empíricos en la formulación de los enfoques dependentistas, marginándolos (Tickner y Blaney, 2012).

Las críticas al etnocentrismo se intensifican a partir de la década de 1980 con la introducción de diversos enfoques, como la Teoría Crítica, los posmodernismos y el post-estructuralismo, así como el poscolonialismo, los feminismos y los constructivismos que cuestionan los postulados epistemológicos, ontológicos, metodológicos y teóricos dominantes, de corte positivista, demandando mayor pluralidad en la disciplina. Están asociadas al "giro post-positivista"; es decir, la "fractura

racionalismo *vs* reflectivismo" que pasa a dividir a las Relaciones Internacionales desde entonces.

Estos postulados críticos han contribuido con la introducción de diversos "giros" en la disciplina (Fonseca, 2019), como el "giro histórico" y el "giro interpretativista", cuestionando el carácter ahistórico de los enfoques dominantes, señalando que la construcción del conocimiento es histórica y localmente situada, además de introducir otras narrativas históricas en la disciplina, como a partir del poscolonialismo; el "giro lingüístico", acentuando la importancia de los elementos intersubjetivos y las relaciones de poder ocultas en la construcción de las narrativas sobre la política internacional, a través de enfoques como el post-estructuralismo; así como el "giro sociológico", señalando el carácter socialmente construido de la política internacional, enfatizado por el constructivismo.

Dichas críticas son importantes al problematizar temas como la rigidez epistemológica que dificulta la introducción de una mayor pluralidad en la disciplina. Entretanto, pese las indagaciones a la construcción del conocimiento elaboradas por los enfoques reflectivistas, ellos siguen siendo producidos desde lugares de enunciación específicos, desde Occidente, principalmente desde la academia estadounidense y de algunos países de Europa Occidental (Fonseca, 2019).

Los llamados a "globalizar la disciplina"

Los cuestionamientos al carácter etnocéntrico de la disciplina se intensifican en las últimas décadas a través de la emergencia de nuevos llamados a su pluralización, demandando mayores espacios para la introducción de los aportes no-occidentales. Entre ellos, está el "*Global IR"*, una propuesta de Amitav Acharya (2014), invitando a la construcción de una agenda de investigación de las Relaciones Internacionales de "carácter global", problematizando la tradicional marginación de las experiencias, los actores y las "voces" del Sur Global; de los países no-occidentales en la disciplina.

Desde la Sociología del Conocimiento, cuestiona el desarrollo teórico que sigue centrado en Estados Unidos y Europa Occidental, señalando la necesidad de ampliar la

participación de académicos del Sur Global para que las Relaciones Internacionales se transformen en una disciplina realmente capaz de explicar la realidad alrededor del mundo y no responda solamente a los intereses de Occidente. De forma que propone ampliar los horizontes de la disciplina, incorporando elementos del mundo no-occidental. Así, busca rescatar la pluralidad existente en el mundo, contribuyendo a la redefinición de teorías y metodologías a partir de las sociedades no-occidentales, ignoradas hasta entonces como fuentes de conocimientos válidos en la disciplina (Acharya, 2014).

De modo que indaga el predominio del "universalismo particularista", fundamentado en la universalización del pensamiento eurocéntrico llevado a cabo a través de los procesos coloniales e imperiales, ocultando la diversidad existente en el mundo. En oposición a los postulados impuestos por Occidente, plantea el "universalismo pluralista", reconociendo la diversidad presente en el mundo. Igualmente, propone la pluralización de las narrativas históricas que fundamentan la disciplina, trascendiendo la historia grecorromana y Occidental que domina la elaboración de sus postulados filosóficos y teóricos (Acharya, 2014).

Además, propone la construcción de una concepción ampliada de "agencia" que, en las Relaciones Internacionales, está asociada a la mayor importancia atribuida a la "capacidad de agencia" de las grandes potencias en la política internacional. Pese a que reconoce la importancia del poder material, el "*Global IR*" destaca "otras formas de agencias", como las resistencias y las construcciones locales que inciden en el ámbito global. Así, Amitav Acharya (2014) resalta la capacidad de agencia de los actores no-occidentales, especialmente los Estados que contribuyen a la construcción de nuevos conceptos en los debates globales, cuestionando enfoques dominantes de desarrollo, justicia social, entre otros. De modo que la ampliación del marco de agencia contribuye a la mayor centralidad de los planteamientos y las "voces" del Sur Global en la política internacional.

No obstante, el "*Global IR*" no rechaza las teorías ya existentes en las Relaciones Internacionales, sino que busca complementar los enfoques dominantes con la introducción de los aportes no-occidentales, pluralizándola, lo que ha llevado al

surgimiento de críticas sobre la tendencia a la preservación de las estructuras de la disciplina, de carácter desigual. De modo que no se trataría solamente de añadir autores no-occidentales en las actuales estructuras coloniales predominantes en la construcción del conocimiento, debido a la existencia de obstáculos para la introducción de los conocimientos elaborados más allá de Occidente. En algunos casos, dichas propuestas no están construidas de acuerdo con los postulados westfalianos que dominan y limitan la disciplina, no encuadrándose en su narrativa tradicional (Fonseca, 2019).

Además, pese a que la diversidad del mundo trasciende los postulados occidentales, no todos los conocimientos elaborados en otros espacios geoculturales son de carácter crítico y antihegemónico, debido a que generalmente son pocos los intelectuales que buscan profundizar en la construcción de teorías propias en virtud de la supremacía del conocimiento eurocéntrico en el ámbito académico mundial (Fonseca, 2019). De forma que se considera esencial profundizar en la elaboración de las críticas a los imaginarios y narrativas eurocéntricas en la disciplina.

Los llamados a "descolonizar la disciplina"

Como forma de complementar los llamados a pluralizar las Relaciones Internacionales, pero acentuando el carácter crítico, se considera importante añadir los postulados elaborados por el pensamiento decolonial latinoamericano, problematizando tanto las estructuras coloniales de poder que fundamentan la construcción del orden internacional actual; así como la construcción del conocimiento en la disciplina, de carácter etnocéntrico, al cuestionar el eurocentrismo dominante.

El enfoque decolonial es heredero del pensamiento crítico latinoamericano, inspirado en las perspectivas liberacionistas, como la Filosofía, la Pedagogía y la Teología de la Liberación, así como el pensamiento dependentista, los análisis del Sistema-mundo y las discusiones y críticas sobre la modernidad y posmodernidad construidas desde los planteamientos poscoloniales, los Estudios Subalternos, los Estudios Culturales, y sobre todo, el pensamiento ancestral que emerge contemporáneamente desde las luchas políticas y sociales

de los pueblos originarios y afrodescendientes en América Latina. Dichos planteamientos pasan a articularse a finales de los años 1990, construyendo una crítica contundente a los diversos procesos de dominación y exclusión existentes en la actualidad, adquiriendo una importancia cada vez más acentuada en los debates críticos globales.

Este enfoque es bien amplio y ofrece diversos conceptos para profundizar en las críticas epistemológicas y ontológicas en las Relaciones Internacionales, contribuyendo a su pluralización. Entre estos conceptos, está la "colonialidad del poder", desarrollada por intelectuales como Aníbal Quijano (2000), quien señala la existencia de un "patrón mundial de poder" construido con base en la idea de "raza", es decir, la clasificación antropológica de la humanidad entre "superiores" e "inferiores". Esta clasificación jerárquica surge a partir de la colonización de América, se articulando con otros conceptos, como la "clase social" durante el proceso de desarrollo del capitalismo, que es expandido a nivel global a través de los procesos coloniales e imperiales. No obstante, la colonialidad no habría terminado con la independencia política de las antiguas colonias, manteniéndose en la actualidad a través de las diversas formas de dominación.

En consecuencia, se puede interpretar, de otra forma, las desigualdades económicas, políticas, sociales y epistémicas existentes en la política internacional actual. Además, el enfoque decolonial complementa los análisis del Sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, introduciendo el concepto de "diferencia colonial" en la construcción de su modelo de análisis de las relaciones económicas y de poder entre el centro y la periferia, originando el sistema-mundo moderno/colonial. Así, el pensamiento decolonial resalta la presencia de la colonialidad en la construcción del mundo moderno, con consecuencias en diversos ámbitos (Mignolo, 2000).

Igualmente, se han elaborado otros conceptos y críticas al eurocentrismo impuesto desde el período colonial. Entre ellos está la "colonialidad del ser" que apunta a los efectos de la colonialidad del poder en la subjetividad de los sujetos colonizados, transformando a sus sistemas propios de vida en inferiores, razón por la cual pasaron a ser considerados como primitivos, atrasados; del mismo modo que la "colonialidad del

saber", que apunta a la subordinación y descalificación de las formas de construcción del conocimiento de estos pueblos (Restrepo y Rojas, 2010).

Así, en las Relaciones Internacionales, se puede interpretar la disciplina en términos decoloniales, con base en la construcción del sistema moderno/colonial, asentado en la supremacía del Estado-nación construido a partir del modelo eurocéntrico, transformado en el único modelo político con prerrogativas para actuar internacionalmente, debido al atributo de la soberanía; además de conceder "privilegio epistémico" a los postulados occidentales y racionales, es decir, positivistas que dominan la disciplina, produciendo una fuerte crítica al eurocentrismo como modelo de construcción del conocimiento (Fonseca, 2019). Por consiguiente, juntamente con la crítica, el pensamiento decolonial resalta la necesidad de insertar otros pensamientos y modelos de conocimientos rechazados por la racionalidad moderna.

De modo que el "giro decolonial" surge como contestación al imaginario moderno e imperial, atribuyendo importancia a otros modelos de vida, otras formas económicas y políticas construidas a partir de distintas racionalidades, evidenciando la diversidad y pluralidad existente en el mundo. Es así que otros conceptos, como el "pensamiento fronterizo" elaborado por Walter Mignolo y la "transmodernidad" propuesta por Enrique Dussel, plantean la construcción del pensamiento propio, desde la "exterioridad negada por la racionalidad moderna", acentuando la importancia de las culturas, sistemas de vida y modelos de construcción de conocimientos propios del mundo no-occidental que han sobrevivido a los procesos coloniales e imperiales, como insumos para la elaboración de alternativas al modelo hegemónico actual (Restrepo y Rojas, 2010).

Al estar elaborado con base en la realidad latinoamericana – que, pese sus particularidades, no se difiere sustancialmente de otras realidades periféricas, es decir, otras regiones sometidas a los procesos coloniales e imperiales y que siguen estando bajo las consecuencias de la matriz colonial de poder – el pensamiento decolonial resalta la importancia de la construcción del conocimiento situado, concebido de acuerdo a

sus propias realidades, acentuando la relevancia de estas realidades que han sido marginadas de la construcción del conocimiento.

Consideraciones finales

Ante el carácter etnocéntrico de la narrativa tradicional de las Relaciones Internacionales, estos planteamientos son esenciales para complementar las críticas ya introducidas en la disciplina, pero ahora acentuando la mayor importancia de los aportes elaborados desde el Sur Global, de corte contestatario. Esto es importante, en la medida en que hemos visto un protagonismo cada vez mayor de otras naciones en la política internacional, en las últimas décadas, desplazando, aunque lentamente, la hegemonía de Occidente construida en los últimos cinco siglos.

Además, las muestras de crisis del modelo introducido por la civilización Occidental, moderna/colonial, construido a partir del proceso colonial iniciado en América, en el siglo XV, en términos decoloniales, demandan cada vez más la necesidad de imaginar y concebir otros modelos de vida y de construcción de conocimientos, lo que es resaltado por conceptos como el pensamiento fronterizo y la trans-modernidad introducidos por el pensamiento decolonial latinoamericano, al cuestionar el eurocentrismo y la colonialidad del saber.

De modo que estos conceptos complementan la invitación de Amitav Acharya, de "globalizar las Relaciones Internacionales", desde una posición epistemológica y ontológica contestataria, cuestionando el "privilegio epistémico" atribuido a Occidente, especialmente a los intelectuales de Estados Unidos y de algunos países de Europa Occidental, en la construcción teórica, contribuyendo a "descolonizar las Relaciones Internacionales" desde el Sur Global.

Referencias bibliográficas

Acharya, A. (2014). Global International Relations (IR) and Regional Worlds: A new agenda for International Studies. *International Studies Quarterly,* 58 (4), 647- 659.

Acharya, A., y Buzan, B. (2007). Why is there no non-Western international relations theory? An introduction. International Relations of the Asia-Pacific, 7(3), 287–312.

Arenal, C. (2014). Etnocentrismo y Teoría de las Relaciones Internacionales: Una visión crítica. Ed. Tecnos.

Fonseca, M. (2019). Global IR and Western Dominance: Moving Forward or Eurocentric Entrapment? Millennium, 48(1), 45–59. https://doi.org/10.1177/0305829819872817

Maya, J. C. G. (2016). La Teoría de la Dependencia y los nuevos esquemas de dependencia económica. En J. A. Schiavon, A. S. Ortega Ramírez, M. López-Vallejo Olvera, y R. Velázquez Flores (Eds.), Teorías de Relaciones Internacionales en el siglo XXI: Interpretaciones críticas desde México (pp. 321–345). CIDE.

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO.

McGlinchey, S. (2017). International Relations. E-International Relations Publishing. https://www.scribd.com/book/557750527/International-Relations.

Quijano. A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO.

Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión Decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.

Santos, Boaventura de S. (2019). O fim do império cognitivo: A afirmação das Epistemologias do Sul. Editora Autêntica.

Tickner, A. B., y Blaney, D. L. (Eds.). (2012). Thinking International Relations differently. Routledge.

La creación de los modelos de África: La cooperación Sur-Sur

Marek Hrubec

Al igual que en otras regiones del mundo, las sociedades africanas dan más importancia a la convivencia que la mayoría de los países occidentales. Tomado desde la perspectiva de la teoría filosófica y de las ciencias sociales,[1] eso significa vivir en relaciones intersubjetivas de reconocimiento mutuo en una comunidad, con énfasis en las relaciones de amistad, familiares, laborales y también en las relaciones en comunidades más amplias de etnicidad, entre los ciudadanos y otras personas de una nación, región, macrorregión, el continente, la civilización y la humanidad. Eso ha sido una fuente de participación, solidaridad, bienestar y, en general, de justicia social, económica, política y cultural (Mbiti, 1990; Gyekye, 2004; An-Na'im, 2002; Honneth, 2015; Dussel, 2008; Arnason, 2003; Eisenstadt, 2002).[2]

Por supuesto, la modernización refuerza el individualismo de las personas, especialmente en las ciudades y en el Oeste, pero en África el individualismo suele estar también arraigado en una vida más comunitaria, al igual que en otras culturas y civilizaciones del Sur Global. El empoderamiento individual tiene su origen en las relaciones comunitarias. Esto crea la esperanza de soluciones reales a los problemas económicos, sociales y de otro tipo, especialmente desde abajo, desde las fuentes indígenas africanas participativas y en las relaciones con otras fuentes del mundo.

África se ha desarrollado desde el final del colonialismo en la era poscolonial. Después el mundo ha cambiado drásticamente en las últimas tres décadas, y África ha cambiado con nuevas oportunidades esperanzadoras desde dentro y se ha enfrentado a una serie de nuevas influencias externas en el sistema global. Sin embargo, el advenimiento del unilateralismo

[1] Me gustaría dar las gracias a los organizadores del Encuentro Intelectual Sur-Sur 2022 (25, 26 y 27 de mayo), especialmente a Fabricio Pereira da Silva.

[2] He desarrollado estas ideas en detalle en mi capítulo sobre África en las tendencias multilaterales (Kasanda, Hrubec, 2022).

en la década de 1990 fue el resultado de la aún no resuelta Guerra Fría. Mientras que el Bloque del Este se derrumbó y se retiró de la escena, su oposición occidental no tuvo suficiente motivación para desarrollarse desde entonces. La formación gradual de los países de desarrollo más fuerte desde el comienzo del milenio comenzó a crear tendencias multilaterales relevantes y, por tanto, a debilitar gradualmente la política unilateral (Kondoh, 2019; Muldoon et al, 2011; Nagar, Mutasa, 2018; Wedgwood, 2002; Dussell, 2013). Ha sido una transición del universo al multiverso (Binyam, 2020; Mbembe, 2001).

Aunque a menudo nos enfrentamos a un enfoque centrado en Occidente de diversos problemas y a la marginación del Sur y el Este globales al mismo tiempo, es importante señalar los hitos cronológicos específicos en la periodización que son relevantes para las perspectivas africanas y también para otras no occidentales al analizar períodos individuales. En particular, para resumir, como hito entre los períodos colonial y poscolonial, está 1963, es decir, el año simbólico de la independencia de muchos países africanos. En cuanto al inicio de las tendencias unilaterales, está la caída del Bloque del Este en 1989 y 1991 y la Gran Guerra de África a partir de 1998. El inicio de la era multilateral comienza después del año 2000, cuando los principales países del Sur y del Este crearon el BRICS, incluida Sudáfrica. Y el período que viene con los modelos africanos se caracteriza por las tendencias relevantes de construcción de modelos en África en una plena cooperación multilateral (polilateral) (Wiseman, 1999).

Las influencias globales externas suelen ser más fuertes en África que en otros continentes debido a la debilidad de este continente. Como ya he indicado, en primer lugar, África tiene que hacer frente a los restos del colonialismo. En segundo lugar, tiene que enfrentarse a los restos de la política unilateral, que tampoco quiere aceptar su retirada. En tercer lugar, tiene que cooperar con los países en el contexto de las tendencias multilaterales, incluyendo varios límites, y las próximas tendencias polilaterales. Cada macrorregión o región africana, o incluso cada país o estado africano, tiene un porcentaje de estas cuatro influencias en proporciones variables. En algunos lugares prevalecen ya los elementos más nuevos, pero en otros las

influencias más antiguas siguen estando presentes con relativa fuerza, al menos en algunos aspectos del orden.

África ha intentado poco a poco crear su propio modelo de organización social, económica y política, y ya lo ha conseguido en parte en varios aspectos. Aunque se inspira en los países occidentales desarrollados, esto se ve reducido en parte por sus tendencias intervencionistas a largo plazo en los países africanos. Sin embargo, también hay ejemplos a seguir en América Latina y Asia en la cooperación Sur-Sur. Brasil se convirtió en la cuna de los presupuestos participativos democráticos, por ejemplo, que desde finales de los años ochenta se han extendido como experimentos positivos a muchos lugares de los continentes, incluyendo varios enfoques participativos en África, Europa, etc. (Lüchmann, 2008; Kebede et al., 2011). Así, los ciudadanos pueden participar en la toma de decisiones sobre los presupuestos de sus ciudades o unidades organizativas más amplias. En Brasil también nació el Foro Social que, desde el nivel local hasta el global, da cabida a los movimientos sociales en su búsqueda de la justicia social (Santos, 2006). Y África también encuentra inspiración en otras partes del mundo. La nueva influencia global en el siglo XXI ha sido el ascenso de China. China es un ejemplo como país en vías de desarrollo que ha logrado su desarrollo, se ha convertido en la segunda economía del mundo, actualmente ha finalizado proyectos para sacar a los últimos de la pobreza y ha elevado considerablemente el nivel de vida de otros ciudadanos chinos. Al mismo tiempo, con sus proyectos de la Iniciativa de la Franja y la Ruta, construye proyectos similares en países en desarrollo de muchas partes del mundo (Malualem, 2017).

Para mantener la paz, las fronteras impuestas por las potencias coloniales se adoptaron en África tras la independencia. Sin embargo, todas las tendencias de integración regional y macrorregional mencionadas anteriormente, así como las diversas tendencias locales bajo el nivel de los Estados-nación, son un signo de redefinición territorial parcial de las fronteras heredadas. Mediante estas reformulaciones regionales y macrorregionales, los países aplican en parte el principio de soberanía compartida (Hrubec, 2016). Sin embargo, se trata de un problema a largo plazo que no es fácil de superar y que ya ha provocado muchas

disputas, incluso armadas. En algunos de estos casos, las personas se ven obligadas a buscar una solución a su situación a través de la migración nacional (interna) o transnacional.

En cuanto a la tendencia integradora más amplia, África en su conjunto es también una macrorregión relevante con su tradición del movimiento panafricanista (Soyinka et. al, 2015). Las actividades panafricanistas integradoras crearon la Organización de la Unidad Africana y posteriormente la Unión Africana (Desta, 2013). Los proyectos de la Unión Africana cuentan con el apoyo del Banco Africano de Desarrollo y otras instituciones. 50 años después del importante año de 1963, cuando 32 países africanos recién independizados firmaron la Organización de la Unidad Africana, surgió una nueva agenda inspirada en el panafricanismo redefinido: África 2063. La idea es lograr un avance significativo con motivo del centenario de este año de independencia africana. La Agenda 2063 es una "visión colectiva y una hoja de ruta para los próximos cincuenta años", que debe acelerar las actividades de desarrollo. Estas son la erradicación de la pobreza y la provisión de vivienda, educación, infraestructuras y economías completas, entre otras. Esto incluye los esfuerzos hacia la "unidad continental: la aceleración del proceso de integración regional es un factor crítico de éxito para la prosperidad compartida y la paz. La unidad política de África será la culminación del proceso de integración, incluyendo la libre circulación de personas, el establecimiento de instituciones continentales y la plena integración económica. Para 2030, habrá consenso sobre la forma del gobierno y las instituciones continentales" (Agenda 2063, 2015).

El panafricanismo puede tomarse teórica y prácticamente también en sus múltiples formas que no se concentran exclusivamente en el continente (Mazrui, 2001). Puede ser el panafricanismo subsahariano, que tiene lugar entre los pueblos al sur del Sáhara; el panafricanismo transahariano, que conecta a los pueblos al norte y al sur del Sáhara; el panafricanismo transatlántico, que se centra en las conexiones de los africanos y los afroamericanos a ambos lados del Atlántico; el panafricanismo transmediterráneo, que une a los africanos y los afroeuropeos al sur y al norte del Mediterráneo; etc. Estas formas más amplias de panafricanismo tienen ya su propia tradición. En

su Autobiografía, Kwame Nkrumah (1957) escribió que había dos escuelas de interpretación en Estados Unidos sobre la relación de los negros con África. La primera escuela dirigida por Fraser estaba en la Universidad de Howard, la segunda escuela dirigida por Herzkovits estaba en la Universidad del Noroeste. Mientras que la primera opinaba que los negros de Estados Unidos habían perdido completamente su relación con África, la segunda escuela estaba convencida de que todavía hay un número de negros en Estados Unidos que tienen una relación de pertenencia con África. Nkrumah, por supuesto, pertenecía al segundo grupo, e incluso se desplazó hasta la Universidad de Howard para convencerlos. Además, los panafricanismos mencionados son inclusivos en el sentido de que algunas personas pueden ser miembros de más de uno de ellos. Por supuesto, el enfoque principal aquí es África, pero también las interacciones más allá de ella. Y también hay muchos más tipos de cooperación Sur-Sur que enriquecen a África y al mundo.

Sin embargo, también existe una pluralidad en África. Esto plantea la cuestión: ¿Será suficiente un modelo africano? Mientras que la población africana representaba alrededor del 9% del mundo en la década de 1950, se espera que aumente al 39% en 2100, según las predicciones de la ONU (Bankoova, 2021). Esto significa el mismo número de personas que vivían en todo el planeta en 1960 y 1970 respectivamente (United Nations, 2019). No sólo habría un África, sino también más de un África. Tal número de personas, por supuesto, crea más formas diferentes de relaciones intersubjetivas con múltiples modelos sociales, políticos y económicos (Chachage, Cassam, 2010; Grilli, 2018; Afolabi; 2016; Wiredu, 1997). Sería importante no sólo acordar un único modelo en el que las personas se pongan de acuerdo sobre las normas básicas de reconocimiento mutuo para hacer posible la coexistencia y la cooperación, sino también una pluralidad de acuerdos de submodelos para múltiples grupos de personas en reconocimiento mutuo en el continente africano. Por supuesto, la pluralidad no debería significar una fragmentación simultánea o incluso mayor, sino más (sub)modelos de realización de la justicia en diversas comunidades. Las actuales entidades regionales y macrorregionales de África son, de hecho, un

ejemplo de esos posibles (sub)modelos de diversas (trans)modernidades.

Los (sub)modelos pueden desempeñar su papel en la Unión Africana, en la cooperación Sur-Sur y en un acuerdo cosmopolita e intercultural de las Naciones Unidas redefinidas (Hrubec, 2010; Plesch, Weiss, 2015; Abidde, 2018; Fasil, 2017; Beck, 2017). Sin embargo, la cooperación y la integración también se basarán en la red, ya que la sociedad futura estará más interconectada digitalmente y será cada vez más posible establecer una cooperación transregional y transcontinental entre socios que antes no estaban conectados. Así pues, habrá una cooperación basada en conexiones territoriales (en marcos locales, nacionales, regionales y macrorregionales), una cooperación en red sin vínculos territoriales estrechos, incluidas las conexiones digitales, y también una cooperación física global. Debería partir de las personas de abajo en los niveles locales para llegar paso a paso, a través de otros niveles superiores.

Bibliografía

Abidde, Sabelle Ogbobode, ed. (2018). *Africa, Latin America, and the Caribbean: The Case for Bilateral and Multilateral Cooperation*. Lanham: Lexington Books.

Afolabi, Niyi (2016). *Ilê Aiyê in Brazil and the Reinvention of Africa*. New York: Palgrave Macmillan.

Agenda 2063. (2015). Addis Ababa: Africa Union Commission.

An-Na'im, A. A. (2002). *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*. London: Zed Books.

Arnason, J. P. (2003). *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden, Boston: Brill.

Bankoova, Valeria (2022). The demographics of power relations: Africa's changing global position. In: Kasanda, Albert; Hrubec, Marek, eds. *Africa in a Multilateral World*. New York, London: Routledge, pp. 158 – 170.

Beck, Ulrich. (2017). *The Metamorphosis of the World*. Malden, MA: Polity.

Binyam, Mekonnen (2022). A trans-modern quest for decolonization in the postcolonial philosophy. In: Kasanda,

Albert; Hrubec, Marek, eds. *Africa in a Multilateral World.* New York, London: Routledge, pp. 51-66.

Chachage, Chambi; Cassam, Annar, eds. (2010). *Africa's Liberation: The Legacy of Nyerere*. Cape Town: Pambazuka Press.

Desta, Mengiste T. (2013) *The long march to African unity: Achievements and prospects*. Addis Ababa: Shama Books.

Dussel, Enrique. (2013). Filosofía de liberación. Buenos Aires: Docencia.

Dussel, Enrique (2008). *A New Age in the History of Philosophy*. The World Dialogue between Philosophical Traditions. Seoul: XXII World Congress of Philosophy.

Eisenstadt, S. N. ed. (2002). *Multiple Modernities*. New Brunswick: Transactions Publishers.

Fasil, Merawi (2017). Intercultural Discourse, Critique, Emancipation and the Inclusion of the Other. *Ethiopian Journal of the Social Sciences and Humanities* Vol. XIII, No. 1, June, pp. 79 – 104.

Grilli, Matteo. (2018). *Nkrumaism and African Nationalism: Ghana's Pan-African Foreign Policy in the Age of Decolonization*. New York: Palgrave Macmillan.

Gyekye, Kwame. (2004). *Beyond Cultures: Perceiving a Common Humanity* (Ghanaian philosophical studies, 3). Washington: Council for Research in Values and Philosophy.

Honneth, Axel. (2015). *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press.

Hrubec, Marek (2010). Preconditions of an Intercultural Dialogue on Human Rights. *Veritas*, Vol. 55, No. 1, pp. 183-205.

Hrubec, Marek. (2016). A Comparison of Models of Economic Democracy: Towards the World of Shared Sovereignty. *Perspectives on Global Development and Technology*, Vol. 15, pp. 145 – 156.

Kasanda, Albert; Hrubec, Marek, eds. (2022). *Africa in a Multilateral World.* New York, London: Routledge.

Kebede, Wassie; Getu, Melese; Negeri, Dessalegn. (2011). *Insights from Participatory Development Approaches in Ethiopia*. Addis Ababa: Addis Ababa University.

Kondoh, Hisahiro. (2019). *Unilateralism versus Multilateralism? Emerging Countries and Emerging Multilateralisms*.

North-East Asian Development Cooperation Forum（NEADCF）2019: Reinventing Multilateral Cooperation and Roles of Northeast Asian Countries to Achieve SDGs: Amid Rises of Unilateralism. JICA Research Institute, Tokyo: September 27.

Lüchmann, L. H. H. (2008). Participação e representação nos conselhos gestores e no orçamento participativo (In English: Participation and representation in organizational councils and participatory budgeting. *Caderno CRH* 21 (52): 87–97.

Malualem, Melaku. (2017). OBOR: What is in it there for Africa? *Discourse: Debating African Issues* Vol. 1, No. 1, Jan-March, p. 135-141.

Mazrui, Ali A. (2001). Ideology and African Political Culture. In: Kiros, Teodors, ed. *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*. New York: Routledge, pp. 97 – 131.

Mbembe, Achille. (2001). *On the Postcolony*. Berkeley, CA: University of California Press.

Mbiti, J. (1990). *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.

Muldoon Jr., James P.; Aviel, Joann Fagot; Reitano, Richard; eds. (2011). *The New Dynamics of Multilateralism: Diplomacy, International Organizations, and Global Governance*. New York and London, Routledge.

Nagar, Dawn; Mutasa, Charles, eds. (2018). *Africa and the World: Bilateral and Multilateral International Diplomacy*. Cham: Palgrave Macmillan.

Nkrumah, Kwame. (1957). *The Autobiography of Kwame Nkrumah*. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons.

Plesch, Dan; Weiss, Thomas G., eds. (2015). *Wartime Origins and the Future United Nations*. New York: Routledge.

Santos, Boaventura de Sousa. (2006). *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. London and New York: Zed Books.

Soyinka, Wole; Amin, Samir; Selassie, Bereket Habte; Mugo, Micere Githae; Mkandawire; Thandika. (2015). *Reimagining Pan-Africanism*. Dar es Salaam: Mkuki Na Nyota Publishers.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division. (2019). *World Population Prospects 2019*.

Wedgwood, R. (2002). Unilateral action in a multilateral world. in S. Patrick et al. (eds). *Multilateralism and U.S. foreign policy: Ambivalent Engagement*. Boulder: Lynne Rienner, pp. 167–189.

Wiseman, Geoffrey. (1999). *'Polylateralism' and new models of global dialogue*. Centre for the Study of Diplomacy, 1999.

Wiredu, Kwasi. (1997). *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.

La construcción del sur en la narrativa occidental de Relaciones Internacionales: El mundo árabe como objeto de investigación

Mekia Nedjar
Salah Eddine Salhi

Hace más de una década (2011) se han iniciado las revueltas en el Mundo Árabe, subjetivamente denominadas Primavera Árabe. La cobertura académica de estos eventos ha revelado serias deficiencias de enmarcado (*framing*) paradigmático en Relaciones Internacionales (RI). El marco, globalmente occidental, de análisis de RI sustenta ambigüedades estratégicas que consisten en un vacuum teórico vis-à-vis el mundo árabe distintamente al resto de las regiones del mundo[1]. El fracaso de predicción y de tratamiento analítico por parte de especialistas de RI (Abozaid 2020; Sasley 2011; Valbjørn 2015) expuso la controversia de epistemologías Eurocéntricas y orientalistas que siguen predominando en el mundo árabe. Este es analizado y estudiado posicionado en la misma línea del Sur global, especialmente de África. La consolidación de este marco de análisis se explica por la resistencia de ir más allá de la hegemonía de métodos, sobre-usados, en Estudios de Áreas o *Area Studies* (Bilgin, 2008; Teti, 2009; Acharya, 2005, Acharya and Buzan 2007; Fawcett, 2017; Valbjørn, 2017b) que impone una lectura particular de lo político o de asuntos internacionales. Esta hegemonía ha ocultado y marginalizado otras perspectivas diversas en la política mundial, permitiendo una representación científica que favorece la lectura occidental basada en la alteridad de la producción del conocimiento (Bilgin, 2008; Acharya and Buzan, 2007; 2017). Además, se desestima las condiciones en las que el conocimiento se genera, de tal manera que no está claro cómo las prácticas de investigación se posicionan en el mundo de la investigación (Bueger and Gadinger, 2015, p. 458).

[1] Martin Kramer (2001), uno de los especialistas de Estudios del Medio Oriente más reconocidos, alega que el mundo árabe no es una excepción, sino que la manera con que tratamos esta región es peculiar.

De hecho, el contexto global de la producción del saber muestra que el Occidente es el principal vocero del mundo, es autor del sistema de conocimiento que domina la formulación y lectura del mundo de la política a través del crecimiento de los paradigmas neoliberales y los medios de producción y distribución global del conocimiento. Su narrativa expresa la posición del "dominante" frente al otro subordinado, por lo tanto, silenciado. La deliberada exclusión de la periferia de la producción de conocimiento en RI no es solamente aparente sino es una práctica intencional, representando Occidente como fundamento intelectual que se otorga el privilegio de almacenar y acoger la verdad[2] y que se siente "impulso" a transmitir su conocimiento a los otros (Hamati-Ataya, 2014a; Paraskeva, 2016; Shilliam, 2011, 2021; Inayatullah, 2014; Bhambra, 2007). Asimismo, el Occidente como centro emplea un discurso de excepcionalismo cultural para la periferia y el sur, como el mundo árabe. Subsecuentemente, el objetivo de este estudio es deshacer los silencios coloniales en las dominantes teorías de RI, y analizar el estatuto epistémico precario del mundo árabe en la literatura convencional de RI.

El mundo árabe, siendo una región importante en el trabajo y la producción intelectual de Occidente, carece de propuestas serias de reflexión y crítica que emanan de su realidad compleja. El bajo estatus de producción científica en el campo de las relaciones internacionales revela una insuficiencia en su forma oficial, en comparación con otras regiones postcoloniales emergentes como Asia, América Latina e incluso África.

Estado de arte de Relaciones Internacionales

Lo que constituye un conocimiento válido se adjudica por la narrativa exclusiva de las teorías de RI haciendo elogios a la modernidad, considerada mito fundador eterno de la civilización occidental. Pero, al mismo tiempo, práctica de amnesia voluntaria (Krishna 2001) sobre el colonialismo y sus efectos nefastos en el Sur. Esta dualidad de invisibili(zación/dad) epistémica que es

---

[2] En este contexto, muchos autores como Naeem Inayatullah (2014); Inanna Hamati-Ataya (2014); Jack Goody (2015) llaman atención al narcisismo del Occidente en que traduce una "increíble" proyección de exclusividad en verse como el poseedor del conocimiento exclusivo.

corolario a la supresión del colonialismo en la disciplina, indica un alto grado de violencia epistémica practicada en el Sur global (Bilgin, 2016, p. 492; Shilliam, 2011d). Aún más importante, la sistematización de ausencias del "otro" en términos de agencia, teorización y producción del saber es estratégicamente manejada para mantener el privilegio del Occidente a través de estructuras materiales y, sobre todo, normativas. Estas prácticas coloniales conocidas requieren dinámicas sutiles y contínuas engendrando lo que se llama colonialidad del saber; una sofisticación del colonialismo (Paraskeva, 2016; Sousa Santos, 2014; Quijano, 2000a, 2000b; Maldonado-Torres 2004).

Las relaciones internacionales, una de las disciplinas profundamente Eurocentrista[3], no presta atención a las formas de pensamiento del resto del mundo, mucho menos del mundo árabe. Lo que se denomina el silencio, amnesia o la supresión epistémica de la disciplina son prácticas que, cuando sustenta la hegemonía del Occidente, excluye al no-Occidente de sus narrativas. La misma lógica de exclusión se aplica al estatuto del dominante-productor del saber cómo superior y poderoso, y el dominado frágil como receptor y consumidor de este saber.

Partiendo de este postulado, nuestro estudio propone hacer una lectura diacrónica del desarrollo intelectual occidental sobre el mundo árabe, además de interrogar estos modelos de pensamiento para poder llegar a proponer nuevas formas de reflexión y herramientas de análisis crítico que puedan (des)construir el dispositivo de sentidos comunes perpetuados sobre sociedades consideradas ontológicamente inferiores y epistemológicamente deficientes (Dabashi 2014).

Estado de arte de Relaciones Internacionales en/sobre el mundo árabe

Como resultado, la notoria ausencia de estudios relacionados con la epistemología del conocimiento en general y las relaciones internacionales del mundo árabe en particular -que encontramos en abundancia en Occidente- creó un vacío estructural que

[3] Entendemos por Eurocentrismo el estilo Euroamericano de pensar, evaluar y conceptualizar como las sociedades no occidentales están construidas y articuladas. Además, es hacer de la *expertise* occidental el único referente válido.

perpetuó la idea de que Occidente es la fuente de la modernidad y del conocimiento. Este es un problema severo en los estudios relacionados con esta región, que hasta el momento aún expresan ambigüedad en la naturaleza del desafío epistemológico que enfrenta el campo de las relaciones internacionales. Además, el fenómeno del orientalismo que aún enmarca la visión y lectura del "otro" en términos de Edward Said, y sobre cómo se "cuenta" e "interpreta" el mundo.

Un delineado descolonial de la literatura existente del mundo árabe en RI designa una ausencia significativa de la región[4]. Además, los trabajos académicos sobre el mundo árabe generalmente son disociados de las realidades vividas y en evolución in situ. La cobertura de las revueltas árabes en 2011 - totalmente pasada por alto por los *Middle East Studies* y RI- divulga cómo el currículum y syllabus del mundo árabe son derivados de un pensamiento canónico ortodoxo (Gause III 2011) con una autoridad no convencional. La saturación orientalista en la academia traduce la permeación constante de lo cultural con lo político fundado en la lógica/ideología colonial[5] (Seteny and Miller-Idriss, 2016).

La monopolización del conocimiento producido y diseminado en el mundo caracteriza no sólo "quien entra dentro" de las narrativas de RI, sino también "quien queda fuera" (Naumes 2015: 826). La narrativa lingüística se considera uno de los mitos fundacionales co-constitutivos de las RI. El centrismo Anglo-esférico (Acharya y Buzan 2019) alude que la adherencia de otras lenguas en la academia y en las RI es nula e improbable (Hamati-Ataya 2018: 24; Bigo et al 2020). El problema del diálogo en las formas de intersubjetividad en la academia occidental consiste en lo que Robbie Shilliam llama el "monólogo" en la tradición social científica (2011). Ya que el interlocutor debe de ser implícitamente el auténtico moderno *à la Européenne*.

---

[4] Notamos que la región aparece, más bien, como objeto de estudio y no tema de estudio. Este estatuto es denominado por Amitav Acharya (2017; 2019) como *passive-subjects* o *norm-takers*.

[5] El uso de "ideología" en díade con la lógica colonial en este estudio se refiere a cualquier conjunto intelectual y de creencias o doctrina construida sobre la segregación racial, la dominación, el supremacismo y el asentamiento brutal que acompañan y justifican el colonialismo.

Como una región postcolonial, el mundo árabe ha de involucrarse en esfuerzos sostenibles hacia su emancipación y descolonización intelectual bajo condiciones adversas y frágiles políticas económicas y securitarias. El autoritarismo y polarización aguda de sus regímenes ejercen un pseudo-colonialismo hacia sus poblaciones, lo que se considera como una problemática *westphalienne* que debe reconsiderar las relaciones vitales de intereses que involucran las democracias con el totalitarismo.

Referencias

Abozaid, Ahmed, "Critical International Relations Theories and the Study of Arab Uprisings: A Critique", *Athens Journal of Social Sciences,* 8:2, (2020), 111-150.

Acharya, Amitav, "International Relations and Area Studies: Towards a New Synthesis", Workshop on the Future of Interdisciplinary Ara Studies in the UK, 6-7/12/2005, Oxford University, 1-11.

Acharya, Amitav and Buzan, Barry "Why There is no Non-Western International Relations Theory? An Introduction", International Relations of the Asia-Pacific, (2007), 1-26.

Acharya, Amitav and Buzan, Barry "Why There is no Non-Western Theory in International Relations Theory? Ten Years On", revisited forum, International Relations of The Asia-Pacific, 0, (2017), 1-30.

Acharya, Amitav and Buzan, Barry, *The Making of Global International Relations: Origins and Evolution of IR at its Centenary*, New York: Cambridge University Press, 2019.

Bhambra, Gurminder, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, UK: Palgrave Macmilan, 2007.

Bigo, Didier et al, "the Art of Writing Social Sciences: Disrupting the Current Politics of Style", *Political Anthropological Research on International Social Sciences (PARISS*), 1(1), (2020), 9-38. DOI: https://doi.org/10.1163/25903276-bja10008.

Bilgin, Pinar, "Thinking Past, Western IR", Third World Quarterly, (29) 1, (2008), 5-23,
https://doi.org/10.1080/01436590701726392.

Bilgin, Pinar, "How to remedy Eurocentrism in IR? A complement and a challenge for The Global Transformation", *International Theory*, 8(3), (2016), 492-501.

Bueger, Christian and Gadinger, Frank, "The Play of International Practice", International Studies Quarterly, 59(3), (2015), 449-460, https://doi.org/10.1111/isqu.12202.

Fawcett, Louise, "State and Sovereignty in the Middle East: Myths and Realities", International Affairs 93: 4 (2017) 789–807; doi: 10.1093/ia/iix122.

Dabashi, Hamid, *Can Non-Europeans Think?* (London: Zed Books, 2014).

Gause III, Gregory, "Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability," *Foreign Affairs,* 90(4) (July/August 2011), 81-90.

Goody, Jack, *Le Vol de l'Histoire, Comment L'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, tr: Fabienne Durand-Bogaert, (Paris: Gallimard, 2015).

Hamati-Ataya, Inanna, "Outline for a Reflexive Epistemology", *Epistemology and Philosophy of Science*, 42(4), (2014a), 46-66.

Hamati-Ataya, Inanna, "The sociology of knowledge as Postphilosophical Epistemology: Out of IR's 'Socially constructed' Idealism", *International Studies Review*, 20(1), (2018), 3-29.

Inayatullah, Naeem, "Why Do Some Know What's Good for Others?" in Jenny Edkins and Maja Zehfuss. eds*, Global Politics: A New Introduction*, (New York: Routledge, 2014).

Krishna, Sankaran, "Race, Amnesia and Education in IR", *Alternatives*, 26, (2001), 401-424.

Maldonado-Torres, Nelson, "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality", *City*, 8(1), (2004), 29-56. DOI: 10.1080/1360481042000199787.

Naumes, Sarah, "Is all 'I' IR*? Millennium Journal of International Studies*, 43(3), (2015), 820-832.

Paraskeva, João, *Curriculum Epistemicide: Towards an Itinerant Curriculum Theory,* (New York: Routledge, 2016).

Quijano, Anibal, "Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina" (201-246) in Edgardo Lander (Ed). *La*

Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas, (Buenos Aires: CLACSO, 2000).

Quijano, Anibal, "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" en Anuario Mariateguiano (Lima), XII, 12, (2000b), 117-142.

Sasley Brent, "Studying Middle Eastern International Relations Through IR Theory", Ortadogu *Etutleri*, 2:2, (2011), 9-32.

Seteney, Shami and Miller-Idriss, Cynthia eds, *Middle East Studies for the New Millennium: Infrastructure of Knowledge*, (New York University Press, 2016).

Shilliam, Robbie ed, *International Relations and Non-Western Thought: Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity*, (London: Routledge, 2011).

Shilliam, Robbie, "What We (Should Have) Talked About at ISA: Poststructural and Postcolonial Thought", *The Disorder of Things*, 24/11/2011d, accessed 20/02/2020 at https://fanondeleuze.wordpress.com/2011/04/24/isa-poststructural-and-postcolonial-thought/.

Shilliam, Robbie, *Decolonising Politics: An Introduction*, (UK: Polity Press, 2021).

Sousa Santos, Boaventura, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide,* (US: Paradigm Publishers, 2014).

Teti, Andrea "The ME and the Production of Knowledge", in Begüm Özden Firat, Sarah De Mul, Sonja van Wichelen et al, *Commitment and Complicity in Cultural Theory and Practice*, (UK: Palgrave Macmilan, 2009).

Valbjørn, Morten, "International Relations Theory and the New Middle East: Three levels of Debate" in Morten Valbjørn et al., International Relations Theory and a Changing Middle East, (Washington: POMEPS and Aarhus University, 2015, http://www.pomeps.org.

Valbjørn, Morten "Strategies for Reviving the International Relations/Middle East Nexus after the Arab Uprisings", PS: Political Science & Politics, 50(3), (2017b), 647-651,https://doi.org/10.1017/S1049096517000312.

III. Traducciones del “otro” y el rol de las culturas

El otro traducido y la construcción de la propia identidad. La historiografía española y el mundo árabe

Mohamed El-Madkouri Maataoui

Desde la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso, el nivel micro y macrotextual de las descripciones analíticas son "requisitos solidarios" para el análisis de la práctica discursiva y de las construcciones lingüísticas (Fairclough 1992: 85). En este sentido, las investigaciones de Fairclough sobre la relación entre el cambio sociocultural y el cambio en el discurso son muy oportunas para el caso que nos ocupa. Es evidente, por tanto, que el cambio de las prácticas discursivas en cualquier sociedad es señal de un cambio sociológico y cultural de la misma. También, visto a la inversa, las manifestaciones discursivas históricas, desde una perspectiva sincrónica para cada época, son minas para la arqueología del pensamiento que el Yo ha ido forjando sobre el Otro.

Cabe recordar igualmente que el Análisis Crítico del Discurso entiende el discurso como fenómeno social cuya correcta inteligencia es dependiente del contexto social y cultural de su producción. Así, tanto la expresividad lingüística (con palabras) como icónica y paralingüística (semiótica) se relacionan estrechamente con el contexto sociocultural de base. Además, el punto de vista del análisis del discurso se encamina a determinar las estrategias discursivas de la construcción de la identidad, tanto propia como ajena. Desde esta perspectiva, las investigaciones se han centrado, entre otros extremos, en la construcción de las identidades en colectivos sociales ajenos al Nosotros, o en los marginados o subalternizados como es el caso de minorías que se consideran dislocadas dentro de la misma sociedad. Son las relaciones de poder, además, las que predeterminan tanto la visibilización como el silenciamiento del Otro, del "extranjero" como dijera Albert Camus. Tener la palabra, manejar el discurso, es cuestión de poder. Inversamente, tener poder faculta para dominar el discurso para explicitar o silenciar lo que se quiera. Para ser el hablante, al Otro o se le tiene que "conceder" la

palabra, o dotarse de poder para intervenir en el discurso y ser escuchado. En suma, tener la capacidad de "tener poder quiere decir no tener que ceder, y obligar al ambiente o a la otra persona a que lo hagan. Poder en este sentido, es la prioridad de la salida sobre la entrada, la posibilidad de hablar en vez de escuchar. En cierto sentido, es la capacidad de permitirse no aprender" (Gomis, 1979: 48).

Es más interesante aún, y es lo que concierne a esta investigación, el cómo se representa al Otro históricamente y qué aspectos se visibilizan de él y cuál se silencian como sujetos subalternos (Foucault, 1994, vol. IV, 676-677). Además, como sostiene De Fina, "Los procesos de identidad están integrados en prácticas semióticas que involucran diferentes reglas, roles, presuposiciones, etc., y por lo tanto no pueden ser estudiados sin atender a esos contextos" (2016: 169). Desde este marco conceptual y metodológico se abordará la identidad del Otro en el discurso. Se parte de que cualquier construcción de la identidad es una representación estereotipada, en consonancia con la concepción de Mackie (1973). Para éste, el estereotipo es una creencia socialmente compartida sobre las particularidades que caracterizan a un determinado grupo social (Gonzáles, 1999, 79). En el mismo sentido se manifiestan Tajfel y Turner (1999) en su teoría sobre la identidad social. Sostienen que un estereotipo es un juicio social categorizado (Scandroglio *et al.*, 2008, p. 82) que conforma un consenso de opiniones sobre determinados rasgos prototípicos, y socialmente atribuidos a un grupo o, como es el caso, a toda una civilización, cultura o incluso continente. Por tanto, se trata de una dimensión representativa cognitivamente generalizada sobre el que se considera diferente y ajeno a nosotros.

Si descendemos a un nivel práctico y tangible, investigaremos, entre otros objetivos, la representación del Otro y la recreación textual de episodios históricos simbólicos como los de 711, por ejemplo, en los textos históricos y literarios (Conquista, reconquista, invasión, huestes, usurpadores…) y su contraste con su presencia neocolonial, una presencia física representada por una caracterización sociolingüística construida en torno a la migración y la extranjerización discursiva. Así mismo se intentará dar respuesta a cómo se traducen estas

representaciones en acciones políticas y sociales hacia "el diferente". Para empezar, verifiquemos cómo se representan algunos eventos históricos que relacionan el Yo con el Otro.

1. La "Conquista de España"

Está arraigada en la cultura española que los que invadieron España son árabes que procedían de Arabia, junto con, en los mejores casos, los beréberes del Norte de África. Nadie discute ni pone en duda que lo que hablaban era el árabe principalmente, y el beréber. Tampoco se pone en duda que no tuvieran contactos lingüísticos, culturales y confesionales en la península ibérica. Los que invadieron, con todas las connotaciones que implica este verbo, eran extraños llegados a "España", y no a la península cruzando el mar para irrumpir en una tierra por ellos desconocida. En este sentido la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes afirma en su página[1] que:

> La conquista fue rápida; en menos de ocho años conquistaron toda Hispania a excepción de una pequeña franja en el Norte de la Península, donde los núcleos de resistencia dieron lugar a los reinos cristianos peninsulares, que fueron recortando progresivamente el espacio musulmán […] La conquista (711-722): A partir de la derrota de Guadalete, Tarik, y Muza, gobernador de Ifriqiya, recorrieron la Península y conquistaron sin esfuerzo las grandes ciudades: Écija, Jaén, Sevilla, Mérida y Toledo (713), Zaragoza (714) y la zona de Cataluña (716-719). La conquista no ofreció grandes hechos bélicos: las ciudades hispanogodas ofrecieron poca resistencia, firmando pactos y capitulaciones, y así la España conquistada, bajo el nombre de Al-Ándalus, pasó a ser provincia del Imperio musulmán.

La historiografía española tampoco explica por qué dicha conquista fue tan rápida. Si la comparamos con situaciones actuales, Estados Unidos y todos sus aliados a escala planetaria no pudieron conquistar del todo a Afganistán. ¿Por qué entonces "las hordas de árabes", como se les designa comúnmente,

---

1 https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-invasin-rabe-los-rabes-y-el-elemento-rabe-en-espaol-0/html/00b64db8-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html (Vista el 16 de julio de 2022)

conquistaron toda una península supuestamente desconocida para ellos en tan poco tiempo? Tan pocos eran los años de la supuesta conquista que no alcanzan, en términos comparativos, lo que tardaron los aliados de Estados Unidos de América en penetrar en Afganistán o Irak, saliendo después de desestructurarlos institucional y socialmente, pero sin someterlos del todo.

2. La conquista/reconquista

Los más de ocho siglos, oficiales y oficiosos, de presencia musulmana en España se han encapsulado en dos términos, cuestionables, conquista y reconquista. Es como si musulmanes y cristianos no hicieran otra cosa que conquistarse y reconquistarse durante ocho siglos. Si aplicamos las ideas de Ibn Jaldún sobre el racionalismo y la lectura racional de los eventos y de los textos, advertiremos que esta conceptualización de la historia del Al Ándalus carece de lógica y, más aún, de sentido común. En absoluto explicaría los desarrollos científicos y sociales de todo tipo, de los cuales la Alhambra y Córdoba son unos testimonios que se resisten al tiempo y a la omisión.

Sin embargo, la racionalización de la lectura de la historia española y de sus textos en las últimas décadas, contrariamente a la historia oficial e institucional, es ya una realidad en el discurso historicista de algunos investigadores españoles de finales del siglo XX y principios del XXI. "Nuestra" historia puede que no fuera como nos la cuentan. De hecho, los medios de comunicación y algún discurso político español se han hecho eco de estas investigaciones para contrarrestar otro discurso manifiestamente ultraderechista y ultranacionalista que llega a la escena política española para agitar aguas políticas e ideológicas. Lo que ha hecho este último es aflorar una serie de datos que el ciudadano español poco especialista no sabría, si no fuera gracias a estas circunstancias ideológico-políticas. Así podemos leer en El País, en su tirada del 12 de abril de 2019, en un artículo de Patricia R. Blanco, con el título de *Ni España existía ni la Reconquista es tal y como la cuenta Vox,* y con la entradilla muy reveladora de "Historiadores expertos en la Edad Media aseguran que el término nunca se usó durante aquel periodo y que alude a

una visión errónea y anacrónica de la historia". Entre otras ideas, la periodista escribe que:

> El escenario que Santiago Abascal, el líder de Vox, ha elegido para iniciar su campaña electoral este viernes, en Covadonga, es una clara expresión de su intención de "reconquistar" España. Fue en esta parroquia asturiana donde en el año 722 el ejército astur de don Pelayo venció al de Al Ándalus, según figura en las crónicas de Alfonso III, un triunfo que se considera el inicio de la Reconquista o "recuperación del territorio hispano que invadieron los musulmanes en 711 y que terminó con la toma de Granada en 1492". O al menos ese es el significado que se ha dado a este término desde que Modesto Lafuente lo usó a mediados del siglo XIX en su Historia General de España, más de 300 años después de que concluyera la gesta —en una ciudad fundada por los musulmanes, y que solo recogió el Diccionario de la Real Academia Española a partir de 1936. Según coinciden los historiadores, nadie mencionó el concepto de "reconquista" durante la Edad Media.

La transmisión y divulgación de estas informaciones documentadas en publicaciones de investigadores e historiadores españoles, o, por lo menos someterlas a debate, es algo tradicionalmente inusitado, a excepción de la polémica en pleno siglo XX entre Américo Castro y Sánchez Albornoz. Que los medios hablen abiertamente, en la actualidad, y cuestionen la historiografía tradicional y oficial es consecuencia de las disputas políticas e ideológicas internas españolas entre la izquierda y el centro derecha, por una parte, y la extrema derecha, por otra. Antes de la llegada de los movimientos de la extrema derecha a Europa no se podían leer informaciones como la siguiente, ni siquiera en los escritos progresistas españoles de mediados del Siglo XX, en plena lucha contra el régimen, igualmente de derechas, de Francisco Franco:

> La idea de reconquista siempre ha sido profundamente ideológica, definiéndose como una lucha de liberación nacional de los españoles por recuperar su territorio", explica Alejandro García Sanjuán, profesor de Historia Medieval de la Universidad de Huelva y autor de La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado (Marcial Pons Historia,

> 2013). Según Sanjuán, el concepto de "reconquista", transmite la idea de que España es "una gran nación forjada en la lucha contra el islam". "Se trata de una visión del pasado totalmente falsa y anacrónica. España no existe como nación en la Edad Media y la conquista de Granada en 1492 no supone la unificación de España, sino la unión dinástica entre Castilla y Aragón"[2].

La historiografía tradicional, especialmente desde finales del Siglo XVIII ha querido que la historia de la península ibérica se vertebre en dos: Nosotros y Ellos. Ellos nos agreden y Nosotros, valerosos, nos defendemos. Se silencian por supuesto los aspectos opuestos de este planteamiento como los ataques al litoral magrebí del Mediterráneo, o, por citar algunos ejemplos, el asedio de Orán en Argelia, o el ataque a Tetuán en Marruecos. Es evidente que el sesgo ideológico-confesional tradicional está en la raíz de esta dicotomía y la hace inamovible en la historiografía oficial y en los libros de texto:

> Sanjuán admite que hubo "un proyecto de conquista de Al Ándalus por parte de los reinos cristianos peninsulares", pero considera que denominar a ese proyecto "Reconquista" resulta erróneo. "Se reduce a los musulmanes de Al Ándalus a la condición de meros okupas de un territorio que no les pertenecía y que, por lo tanto, debía serles arrebatado. Esta visión es totalmente falsa. El conocimiento histórico no se elabora repartiendo certificados de legitimidad o ilegitimidad. Basta con hablar de conquista"[3].

Se infiere por tanto que este periodo histórico que enlaza el norte con el sur del Mediterráneo adolece de algunas disfunciones epistemológicas y discursivas:

1.- La deficiencia en la aprehensión de los hechos históricos, y en su contextualización e interpretación historiográfica.

---

2 https://elpais.com/elpais/2019/04/11/hechos/1554980000_022524.html (visto el 25/7/2022)

3 https://elpais.com/elpais/2019/04/11/hechos/1554980000_022524.html (visto el 25/7/2022)

2.- La fijación en el Otro, para su diferenciación, más que en la interpretación de los hechos históricos propiamente dichos durante estos ocho siglos.
3.- El anacronismo en la aprehensión, explicación y denominación de los hechos históricos.
4.- La *confecionalización* y *religionalización* de las luchas por la ocupación del territorio y su reducción maniqueísta en una lucha entre *moros* y cristianos.
5.- La extraterritorialización de las luchas y sus agentes: los que llegaron a la Península eran árabes venidos directamente de los desiertos (que entonces no lo eran tanto) de Arabia.
6.- La reducción de toda la historia de la España musulmana a una historia de inestabilidad, de guerras y luchas, que difícilmente podrían explicar, como se dicho anteriormente, los avances científicos, las bibliotecas, los centros docentes, la medicina y la arquitectura que ha pervivido, donde no lo pudieron hacer los libros, hasta el día de hoy. Cabe mencionar, a propósito, que los libros de El Escorial no son restos directos de la época.

a. ***Moros*** **y cristianos**

La relación del Yo y el Otro siempre se ha planteado en términos binómicos opositivos desde la Edad Media. Es la eterna lucha de cristianos contra moros que en la actualidad, por la decadencia aparente de la ideología religiosa, se expresa en términos culturales. No se precisa remontar siempre hasta la edad media para encontrar constructos discursivos contrarios al Otro, sino que en pleno siglo XIX, como reza este número de La Gaceta de Madrid, actual BOE (GMD 1830-155):

Cámara de los diputados.- Sesión de 6 de diciembre

> En cuanto a vosotros, católicos fieles, cuanto más vilipendiado y perseguido se vea en vuestros días el estandarte del cristianismo, el estandarte de la humanidad redimida, tanto más debéis estrecharos alrededor de él, prontos a derramar la última gota de vuestra sangre para salvar con el cristianismo la humanidad entera. Cuando Mahoma se precipitó con sus hordas de árabes y sarracenos, ansiosos de humillar la cruz, y convertirnos en esclavos, la Iglesia de Dios no sólo permitió a vuestros antepasados, sino que les instó, les rogó tomasen las

armas para mantenerse libres. Puso en sus manos la cruz, estandarte de la libertad cristiana (GMD, 1830-155, 618)

No sólo se utilizan los símbolos católicos en contra del Otro en la arenga militar y política, en este caso concreto en el congreso de los diputados en 1830, sino que se utiliza oportunamente al islam para otros fines, como por ejemplo contrarrestar y desvirtuar el sentimiento anticlerical en Francia:

> Que el estúpido sectario de Mahoma sea enemigo de la Cruz es cosa natural. La cruz lanzó lejos de nosotros la barbarie musulmana: la cruz penetró hasta el Asia para romper las cadenas con que el impostor de Arabia había amenazado Europa y al mundo entero. Sin la cruz el Sultan Mahamud, lejos de ver que renacia la libertad entre los griegos, contaría a Francia entre sus bajalatos, y al francés en el número de sus rayas. Y ¡hay hombres en Francia que hacen pedazos las cruces! ¿Serán acaso algunos seidas del déspota de Stambul? No por cierto: son franceses libres, según ellos dicen. En verdad merecen se les perdone, porque no saben lo que se hacen. (GMD, 1830-155: 618)

3. La guerra de Tetuán y *los moros que se trajo Franco*

Dos acontecimientos casi simultáneos en el siglo XIX han generado percepciones y representaciones que reactivan y arraigan la imagen histórica del Otro. Se trata de la Guerra francomarroquí de Isly en 1844, y la hispanomarroquí de Tetuán, en 1860, aunque iniciada en 1859. En una buena comparación realizada por Adnan Septi para la revista marroquí Zamane publicada en marzo de 2020, desde su percepción de la otra orilla del Mediterráneo, llega a la conclusión de que

> Mais tout cela [lo francés] va changer, et beaucoup, avec la guerre hispano-marocaine de 1859-1860. Dès les premiers battements de la crise, avant même le déclenchement de la guerre et l'occupation de Tetouan, les dessinateures de presse s'en donne à coeur joie en adoptant une position manichéene entre les bons civilisés espagnoles et les mêchants sauvages "moros"

> (maures) dont la résistence á occupation de leurs pays es délégitimée.

Este autor se hace eco de una percepción común de que a partir de los intentos francoespañoles de apoderarse de Marruecos, la industria mediática ha participado en la reactivación en un caso y creación en otro, de una imagen del Otro como salvaje e incivilizado. De hecho, cierta imagen romántica del país norteafricano, especialmente francesa, iba cambiando, según el mismo autor, desde 1859-1860 con los asaltos y finalmente ocupación de Tetuán, ciudad entonces limítrofe de Ceuta. Allí, los caricaturistas, e incluso pintores, han ido tejiendo una imagen del Yo como civilizado, moderno y portador de valores, y el Otro como incivilizado, malvado y salvaje por resistirse a la ocupación de su país. Otro tanto ocurriría décadas después con la resistencia Abdelkerim El Khattabi en los montes igualmente norteños del Rif.

4. La migración

El tópico de la migración es un tema recurrente en la configuración de la imagen del Otro en las últimas cuatro décadas. A éste se la relaciona intrínsecamente con las olas de migrantes que llegan a Europa desde Marruecos y atraviesan España, desde los años noventa, como se podrá observar en esta cita:

> Históricamente, durante todo el siglo XX, las relaciones de España con Marruecos y Argelia han estado sometidas a crisis de gravedad alarmante. Los recurrentes asaltos fronterizos, en Ceuta y Melilla, el uso marroquí de las rutas de la migración subsahariana, recuerdan cada día, el carácter inflamable que tienen para España las crisis internas de Marruecos[4].

Este fragmento incide en dos ideas básicas relacionadas intrínsecamente con el Otro. La primera consiste en la representación de Argelia y Marruecos, como los responsables exclusivos de la migración en España, especialmente el último

---

[4]https://www.abc.es/internacional/delicada-salud-mohamed-sume-marruecos-grave-crisis-20220727171813-nt.html (Visto el 27/7/2022)

país. La segunda, da a entender que España es el destino final de dicha migración. Huelga decir que, por un lado, gran parte de los migrantes africanos en Italia y Francia atravesaron Marruecos y España para llegar a sus destinos finales. Por otro lado, la migración hispanoamericana, rumana, china y polaca no llegó a la península por pateras, ni barcos, sino en aviones por los aeropuertos principales de España como Barajas y el Prat, o mayoritariamente por tierra como es el caso, por ejemplo, de la población rumana, cifrada en más de 600.000 residentes en territorio español.

Cabe mencionar finalmente, todo hay que decirlo, que el equilibrio que suponía la división del mundo entre occidente y la Unión Soviética, se ha alterado con la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento posterior de Unión Soviética, lo que ha obligado a algunos regímenes ribereños a buscar otros medios subsidiarios de presión política y económica. La migración y sus flujos son uno de ellos.

5. Los problemas fronterizos y de situación postcolonial

Es evidente que las fronteras compartidas suponen, muy a menudo, una fuente de roces y conflictos, y no sólo entre estados, sino también entre vecinos del mismo inmueble. En caso de las fronteras físicas entre el Yo y el Otro, se suman no solo los problemas de la vecindad, sino también los propios del poscolonialismo. Los conflictos fronterizos y las consecuencias históricas del pasado colonial han construido un imaginario historiográfico especial asociado a la ribera sureña del Mediterráneo. En dicho imaginario, el Yo se presenta, otra vez más, como víctima, siendo el victimario el Otro.

> Las tensiones en el Rif y el Sahara, entre las fronteras marroquí, argelina y española son un foco permanente de inestabilidad. Históricamente, la monarquía marroquí ha utilizado el "patriotismo", en el Sahara, en la isla Perejil, en las Canarias, en

> Ceuta y Melilla, como arma diplomática: la "unión nacional" contra España y los intereses españoles[5].

A los asuntos conflictivos mencionados en este texto y que son reiterativos en los medios de comunicación, habría que añadir la migración como se ha mencionado anteriormente.

Para concluir, el Otro, en la historiografía española, es generalmente percibido desde la óptica del Yo, salvo honorables casos marginales con respecto al sistema cognitivo colectivo como se ha mencionado en las páginas anteriores. El Otro, dicho de manera algo caricaturesca, es bueno o malo dependiendo de su cercanía o lejanía (real o convencional) del Yo. Así se ha comprobado en varias investigaciones:

> Todas las obras analizadas están descritas desde una posición claramente etnocéntrica. Todo lo que no sea semejante a lo que ellos tienen, lo distinto, es abominable y despreciable, brutal y bestial, simplemente porque ellos no lo llevan a la práctica ni lo ejercen. En sus esquemas mentales está perfectamente definido, de una manera muy nítida, lo permisible, lo lógico, lo racional y lo loable, que coincide exactamente con lo propuesto por la religión cristiana y, más concretamente, con lo que ellos practican. (De Bunes Ibarra, 1989: 249)

Todo ello consagra al Otro como objeto de estudio y complemento directo del discurso. Del Otro se habla, pero casi nunca es interlocutor. Ni su voz ni su opinión aparecen en el discurso del Yo.

Bibliografía

Alarcón, P. (2004). Los inmigrantes y los medios de comunicación. Disponible en <http://www.carm.es/ctra/cendoc/doc-pdf/pub/pub0051.pdf>. Consultado: 05.03.2016.

Álvarez, Óscar. Percepción social y estereotipos de los inmigrantes en las sociedades de acogida. El cine como fuente de estudio. Disponible en

[5] https://www.abc.es/internacional/delicada-salud-mohamed-sume-marruecos-grave-crisis-20220727171813-nt.html (Visto el 27/7/2022)

<http://ocs.caicyt.gov.ar/index.php/cear/jnid9/paper/viewFile/6/23>. Consultado: 06.03.2016.

Antón, Jhon; Bello, Álvaro; Del Popolo, Fabiana; Paixao, Marcelo; Rangel, Marta. Afrodescendientes en América Latina y El Caribe. 2006. *CEPAL*. Serie Población y desarrollo. Núm. 87. Pág. 43.

Berry, John W.; Phinney, Jean S.; Sam, David L.; Vedder, Paul. Immigrant Youth: Acculturation, Identity and Adaptation. Disponible en <www.cett.dk/dwn46726.pdf>. Consultado: 05.03.2016

Bruquetas Callejo, María y Moreno Fuentes, Francisco. Inmigración y Estado de bienestar en España. Colección Estudios Sociales, núm. 31. Disponible en: http://www.fundacionlengua.com/extra/descargas/des_36/ARTICULOS/volumen-31-de-la-coleccion-de-estudios-sociales-i-inmigracion-y-estado-de-bienestar-en-espana-i.pdf

De Bunes Ibarra (1989): La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad. Madrid: CSIC.

De Fina, A. (2016). "Linguistic practices and transnational identities"., en*The Routledge Handbook of Language and Identity*, Preece, S. (ed.), 163- 178. London: Routledge.

De Finna, A. (2016): "Linguistic practices and transnational identities", en Preece, S. (ed.): The Routledge Handbook of Language and Identity (163-178). London: Routledge.

Desrues, T. (2009) *Los discursos de los españoles no musulmanes sobre la inmigración, el islam y los musulmanes. Segundo Informe Preliminar*. Córdoba: IESA.

Dhillon, Sunny. Toronto officially opens services to undocumented residents. 22 de febrero de 2013. Disponible en <http://www.theglobeandmail.com/news/toronto/toronto-officially-opens-services-to-undocumented-residents/article8964530>. Consultado: 09.01.2019.

Dimitriu De Quintero, M. (2002): Lenguaje y discriminación: el discurso sobre homosexualidad en la prensa venezolana. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Fondo Editorial de Humanidades y Educación.

El-Madkouri Maataoui, M. (2001): “La traducción del tiempo y del espacio en la configuración discursiva de la imagen del Otro”, en *Tonos digital: Revista de estudios filológicos, Nº. 2.*

El-Madkouri Maataoui, M. (2003): “La representación del *moro* en el chiste español”, en *Interlingüística, Nº. 14.*

El-Madkouri Maataoui, M. (2007): “La retroalimentación discursiva: la representación del otro en el chiste español”, en Bañón Herández, A. M. (Coord.): *Discurso periodístico y procesos migratorios*. San Sebastián:Gakoa (Inactiva).

El-Madkouri Maataoui, M. (2011): “Escuela, lengua, identidad y problemática de integración de inmigrantes”, en http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/download/ILUR0707550139A/25867

El-Madkouri Maataoui, M. (2012): *Imagen del Otro lo árabe en la prensa española: análisis y descripción de los rasgos representativos de los árabes*. Saarbrücken: Editorial Academia Española.

El-Madkouri Maataoui, M. y Taibi, M. (2006):“Estrategias discursivas en la representación del Otro árabe”, en *Lario Bastida, M. (Coord.):Medios de comunicación e inmigración. Murcia:* Caja de Ahorros del Mediterráneo

Fairclough, N. (2002): *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

Foucault, M. (1994). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* New York: Vintage Press.

Gil Flores, D. (2019). *Islamofobia, racismo e izquierda: discursos y prácticas del activismo en España.* Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. (Tesis inédita).

Gómis, L. (1979): *El medio Media, la función política de la prensa,* Barcelona, Editorial Mitre.

Guardiola, Maria Carmen Albert; Ruiz, Eva Espinar; Hernández, Isabel (2010). “Los inmigrantes como amenaza. Procesos migratorios en la televisión española”, en Convergencia, Revista de Ciencias Sociales, 53. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Hunter, Justine. Labour Study: Shortage of skilled workers looming, report says. Disponible en: <http://www.theglobeandmail.com/news/britishcolumbia/shortage-of-skilled-workers-looming-report-says/article7935167/>. Consultado: 05.03.2016.

Iguartua, Juan José et al. El tratamiento informativo de la inmigración en la prensa y la televisión española. Una aproximación empírica desde la teoría del Framing. 2006. Disponible en <https://journals.tdl.org/gmjei/index.php/GMJ_EI/article/view/108>. Consultado: 05.03.2016.

Iguartua, Juan José et al. La información sobre inmigración e inmigrantes en la prensa española.

Jones, Allison. Doctors' Group takes Ottawa to court over refugee healthcare cuts. 25 de febrero de 2013. Disponible en http://www.theglobeandmail.com/news/politics/doctors-group-takes-ottawa-to-court-over-refugee-health-care-cuts/article9047552/. Consultado: 05.03.2016.

Khir Allah, G. (2017): *Mental frames and conceptual metaphors of hijab and hijab-wearing women in British and spanish press,* Tesis doctoral dirigida por El-Madkouri Maataoui, M. y La Barbera, M. C.,Universidad Autónoma de Madrid.

Mackie, M.M. (1973): «Arriving at Truth by Definition: Case of Stereotype Innacuracy», en *Social Problems*, 20. 431-447.

Marcos Marín, F. (2016): "La recepción de la literatura latina africana en Hispania y su repercusión en la literatura hispánica", en Stylos, nº 25. Argentina: Instituto de Estudios Grecolatinos.

Marcos Marín, F. (2016): "Los posibles contactos africanos del romance andalusí", en CARTA, C., Finci, S. y Mancheva, D. (Eds.): Antes se agotan la mano y la pluma que su historia/Magis déficit manus et calamusquameius historia, homenaje a Carlos Alvar. San Millán de La Cogolla: Cilengua.

Marouan Akmir, S. (2018): *La construcción de identidades en las producciones lingüísticas de migrantes marroquíes en Madrid,* Tesis doctoral dirigida por Mohamed El-Madkouri Maataoui, y Planet Contreras, A. I.. Universidad Autónoma de Madrid (tesis inédita)

MIRA, E., TRÍAS Sagnier, E. y Racionero, L. (1991): El Mediterráneo entre Europa y el Islam: prólogo a la Guerra del Golfo : la última cruzada. Valencia: Levante.

Morales Lezcano, V. (2012): *Norte de África: rebeliones sociales y opciones políticas*. Madrid: Diwan.

Moreno Fuentes, Francisco Javier y Callejo, María. Inmigración y estado de bienestar en España. Disponible en

http://www.fundacionlengua.com/extra/descargas/des_36/ARTICULOS/volumen-31-de-la-coleccion-de-estudios-sociales-i-inmigracion-y-estado-de-bienestar-en-espana-i.pdf. Consultado: 05.03.2016.

Moreno, Pedro. Reflexiones en torno a la segunda generación de inmigrantes y la construcción de la identidad. Junio de 2002. Disponible en: http://webcasus.usal.es/idcon/ester/textos/lecturas%20informes%20IEC/Moreno,(Fuenlabrada)%20reflex.pdf. Consultado: 07.03.2013.

Oliveres, Arcadi. El origen de las migraciones 2/2. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=_TR8dMPBl98>. Consultado: 06.03.2016.

Page, David y Mayo, María. Mitos sobre inmigración: ni son el problema de las cuentas municipales ni usan más los servicios públicos. Disponible en <http://www.expansion.com/2010/02/02/economia-politica/1265134453.html>. Consultado: 07.03.2013.

Penchaszadeh, Ana Paula. La cuestión del extranjero. Una mirada desde la teoría de Simmel. Revista Colombiana de Sociología,núm. 31, 2008, páginas 51-67.

PRIMO De Rivera, J. A. (1933): “Discurso de fundación de Falange Española”. Discurso pronunciado en el Teatro de la Comedia de Madrid, 29 de octubre de 1933. Fuente: http://es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_fundaci%C3%B3n_de_Falange_Espa%C3%B1ola)

Ramírez Fernández, Á. (2014). *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.

Rodríguez, Armando; Coello, Efrén; Betancor, Verónica; Rodríguez, Ramón y Delgado, Naira. Amenaza al endogrupo y nivel de infrahumanización del exogrupo. 2013. Disponible en <http://www.psicothema.com/pdf/3178.pdf>. Consultado: 08.03.2013.

Sagaama, Oumaya. Integración lingüística y cultural de los inmigrantes en España. Los marroquíes en Barcelona. 2009. Disponible en

<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/1707/01.OS_TESIS_DOCTORAL.pdf;jsessionid=A5E1B8E6422442475B7A3BCB4CF606EF.tdx2?sequence=1>. Consultado: 08.03.2013.

Sanabria, Francisco. Inmigración y cultura: convivencia, integración, asimilación. 2006. Disponible en <http://www.fundacionfaes.org/record_file/filename/455/00065-10_-_inmigracion_y_cultura.pdf>. Consultado: 06.03.2016.

Scandroglio, B., López Martínez, J. San José Sebastián, Mª C. (2008): "La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias", Psicohtema [en línea], 20 (1), 80-89.

SOLANES, Ángeles. Integración sin derechos: de la irregularidad a la participación. Disponible en <http://www.uv.es/cefd/14/solanes.pdf>. Consultado: 04.03.2013.

Urdiales Viedma, M. E. (2007): *Geopolítica y desigualdades*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Van Dijk, Teun. Nuevo racismo y noticias. Un enfoque discursivo. Mary Nash et al. [eds.], 2005.

La traducción: contacto lingüístico y cultural

Hajar Chourak

1. Introducción

Cierto es que no existe carencia de ensayos que abordan el aspecto cultural y lingüístico en el ámbito de la traducción. Además de que no cabe duda de que los contactos lingüísticos están estrechamente ligados a los contactos de cultura. Es más, los contactos lingüísticos son parte del contacto cultural, ya que con el paso del tiempo producen variaciones que originan un cambio lingüístico significativo.

Este hecho, a su vez, resulta problemático para los traductores interesados en difundir y transmitir textos con un registro menos estándar. Así pues, como afirma El Madkouri (2020: 129), "El traductor o intérprete, cuando realiza su labor, se sitúa en el cruce entre dos sistemas con lógicas, referencias y relaciones distintas. Dos sistemas cuyos mecanismos se precisa saber y dominar, tanto en su alcance intralingüístico como extralingüístico".

De ahí, la necesidad de redactar este artículo, con el fin de proporcionar una breve aproximación a la traducción desde la perspectiva lingüística y cultural. Todo ello, con el fin de poder analizar la problemática de trasladar al español las connotaciones culturales que hay en el texto de origen (árabe). Estas connotaciones incluyen tanto las transformaciones culturales como las lingüísticas y en las cuales encontramos en sus frutos textos que requieren de la traducción para su difusión.

Pretendemos, mediante este artículo, ofrecer una visión de la relación de la traducción con los aspectos culturales y su transmisión, trabajando con dos lenguas con importantes discrepancias cotejables entre ambas: el árabe y el español; todo ello con el fin de analizar las dificultades derivadas de las connotaciones culturales del texto de origen.

2. Contacto cultural y traducción

La lengua es considerada como el instrumento más importante de la comunicación y de la reflexión de la realidad cultural. En esta línea, si la cultura se concibe como modus verendi propio de una sociedad que utiliza la lengua particular como medio de expresión de los componentes inherentes a ella, el lenguaje cultural es considerado como un modus operandi a ella (Newmark, 2004:133). No obstante, en el caso de la comunicación entre dos idiomas, el árabe y el español, se añade la dificultad de transmitir la realidad cultural del texto origen (TO) al texto meta (TM). En palabras de Nord (2014:24), el mensaje del texto tiene que ser referido a la realidad cultural del receptor de la cultura meta, es decir, hay que sobrepasar la llamada "barrera cultural".

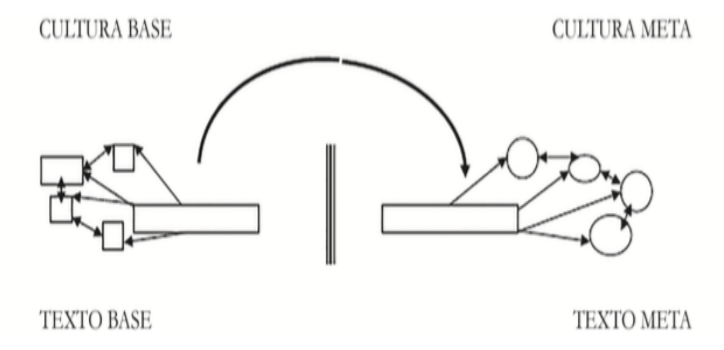


Figura 1. Los conjuntos textuales y la barrera cultural.

Fuente: Nord 2014:24.

De ahí que la traducción no consiste en transmitir un simple mensaje a un destinatario perteneciente a otra cultura, sino en la labor del traductor por encontrar la información contenida en el TO, que en muchos casos es una información plagada de subjetividad, sentimientos e intenciones. Lo subraya Anna-María Corredor Plaja (1995: 181)[1] cuando afirma que: "El traductor se

[1] "El proceso de recreación del texto original en la traducción literaria" < www.dialnet.es >

encuentra, pues, frente a un conjunto de palabras que representan la intención del autor, y esto condiciona lógicamente el proceso de reescritura del texto".

Con esto se refuerza más la idea de que la traducción no solo consiste en una simple operación lingüística, sino más bien una actividad mucho más compleja que impone al traductor pasar por varias fases de la operación traductora, entre las cuales destaca la comprensión del texto fuente o meta. Por ello, el traductor debe tener habilidades en saber transmitir las particularidades lingüísticas y culturales.

A este respecto, García Yebra (2003: 181) afirma que "una interpretación errónea tiene como resultado una versión también errónea o el bloqueo de la operación traductora". Con ello, el traductor ha de hacer un trabajo interpretativo, es decir, tiene que descubrir el trasfondo de las palabras en relación con la intención del escritor.

No obstante, esto no garantiza la consecución de una buena traducción, si se tiene en cuenta que se puede haber entendido la lengua y no el contenido cultural. Pues, como afirma Ahmad Hosny (2005: 281),

> "[...] lo que hace que las interpretaciones de un mismo texto sean distintas es básicamente la formación del receptor, incluido el traductor, y el grado de conocimientos previos que éstos tengan de la cultura del texto original".

Ejemplo de ello es el siguiente fragmento:

TO	TM
أما صاحب الساعادة فنقر عن حافة المكتب و قال مؤذنا بالختام: - شكرا، و مع السلامة.. و هو يغادر المكان قرأ في سره آية الكرسي. (حضرة المحترم، ص 6)	"[…] Entonces, Su Excelencia tamborileó con los dedos en el borde del escritorio y dijo dando por finalizada la entrevista: – Gracias. Buenos días. Uzmán salió del despacho recitando en silencio la aleya del Trono. ***Un señor muy respetable*** (2011:10)

que la traductora interpreta con ambigüedad y oscuridad en la expresión. Es decir, la frase في سره اية الكرسيقرأ / *recitando en silencio la aleya del Trono,* no significa nada para el lector español, porque es un elemento cultural que no tiene equivalente en la cultura meta. Nida y Taber (1986: 31) aconsejan para este tipo de dificultades de traducción, colocar una nota a pie de página para compensarlo. La función de la nota será, en este caso y según los traductólogos, ayudar al lector de la traducción a entender por qué el texto dice lo que dice, porque los idiomas son, por defecto, asimétricos.

Por consiguiente, el traductor debe prestar atención al contexto del texto origen, ya que, en varios casos el contexto de producción suele ser distinto al contexto de recepción. Sobre todo, cuando se trata de culturas y lenguas diferentes como es el caso del árabe y el español. Así pues, el traductor debe ser consciente tanto de los aspectos lingüísticos, como de las connotaciones culturales y los datos contextuales, así como de las creencias y valores de la determinada cultura a la cual pretende transmitir el mensaje.

3. Contacto lingüístico y traducción: un enfoque pragmático

Desde que Morris (1938) acuñó el término "pragmática", numerosos han sido los avances que se conocieron con respecto a esta disciplina, reconociendo que es parte de los estudios de los fenómenos lingüísticos. Sin embargo, no ha sido fácil delimitar sus fronteras. Por ello, se subraya que "*la pragmática empieza como un intento de encontrar el sentido de la conducta lingüística*" (Reyes, 1994: 15) convirtiéndose, en los años setenta, en un factor relevante en los estudios lingüísticos. De ahí que se define la pragmática, como "*la disciplina lingüística que estudia cómo los seres hablantes interpretamos enunciados en contexto*" (Reyes, 1994: 17). Searle, en cuanto a él, no la clasifica dentro de lo que sería el estudio lingüístico, sino más bien dentro del campo de la filosofía del lenguaje al afirmar que "*la lingüística intenta describir las estructuras fácticas –fonológicas, sintácticas y semánticas– de los lenguajes naturales humanos*" (2009: 14). Es decir que los estudios lingüísticos solo se caracterizan por resolver problemas que tienen más que ver con el uso ordinario de las palabras u otros elementos de un lenguaje particular. Esta

postura se debe, según Reyes (1994: 18), a que la lingüística ha emprendido hace sólo pocos años el estudio sistemático del uso lingüístico y también porque la lingüística científica de nuestro siglo, ha tratado de mantener a raya los entusiasmos filosóficos, sociológicos, psicológicos y literarios que despierta el lenguaje en uso. Se trata de una postura similar a la que presenta Leech (2000:11): "Aun cuando la pragmática empezó a tener importancia para la lingüística, fue modelada por el trabajo de los filósofos [...] la pragmática nació de abstracciones filosóficas y no de necesidades perspectivas de la lingüística".

En este sentido, podemos definir la pragmática como el estudio de los significados de los enunciados lingüísticos para los usuarios e intérpretes. Con ella se introdujo un elemento confuso y difícil de formalizar – las actitudes, la conducta y las creencias de los usuarios de los símbolos. De allí que, para muchos filósofos y lingüistas, la pragmática se convierte en un lugar de desechos donde se pueden arrojar aspectos de la lengua y la comunicación que no encajan en el mundo ideal de las oraciones sintácticas perfectas y condiciones veritativas semánticamente correctas (Ibíd., 11). Incluso Saussure se había planteado la idea de que las lenguas no tendrían otra razón de ser que ser portadoras del pensamiento humano. Desde esta perspectiva, hablar consistía en hacer explícito todo lo que se comunica, y la lengua y su uso eran ajenos a los estudios del análisis lingüístico. Con el *Cours de Linguistique générale,* Saussure inaugura la nueva perspectiva de los estudios lingüísticos y establece un modelo de estudio para la ciencia del lenguaje:

> "Podemos pues concebir una ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social; formaría parte de la psicología social y por lo tanto de la psicología general, la llamaremos semiología (del griego semeîon, 'signo'). Nos enseñaría en qué consisten los signos y qué leyes los gobiernan" (T.P).[2]

[2] "On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale ; elle formerait une partie de la psychologie générale ; nous la nommerons sémiologie (du grec semeîon, «signe»). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent" (Saussure, 1916 : 33).

Esto llevó a anunciar el carácter social de la lengua y que la principal función de las lenguas es comunicar. No obstante, en el otro extremo del Oceano, Morris (1938) buscó un camino alternativo a la traducción secular de los estudios lingüísticos e introdujo el concepto de pragmática con el cual se solucionarían todos los problemas lingüísticos que no se podían descifrar mediante la sintaxis o la semántica. De ahí que los pragmatistas más próximos a la enseñanza de lenguas extranjeras lo amplían hasta convertir la pragmática en una disciplina extremadamente abarcadora (José Pórtoles: 2007:24): "*Su planteamiento se basa en el concepto de* ***competencia*** **comunicativa** [según Hymes (1992)] *como reacción al de competencia lingüística*" (Ibíd.).

Hasta aquí podemos subrayar que la pragmática tiene sus raíces en la filosofía, pero pertenece al paradigma de la lingüística científica (Reyes, 1994: 21), dado que "*la pragmática lingüística tiene como objeto de estudio las relaciones que existen entre las expresiones de la lengua natural, los participantes en el proceso comunicativo, y el contexto de comunicación*" (Beaugrande y Otros, 1987: 180). Esto es, la pragmática como ciencia, se encarga de estudiar las manifestaciones lingüísticas. En palabras de Gutiérrez Ordóñez (2002: 32) es una disciplina que incluye la lingüística puesto que la comunicación va más allá del mero uso de la lengua.

Nuestra intención es la de ahondar en el proceso de interpretación de los aspectos culturales en la traducción, la línea de estudio de la pragmática lingüística que nos interesa es la que se centra en estudiar cómo se consigue evitar los malentendidos e interpretaciones erróneas traduciendo de una cultura a otra.

En esta línea, y siguiendo a Knapp y Knapp-Poyyhoff (1987: 2), podemos definir la *pragmática lingüística* enfocada a la interculturalidad como aquella disciplina que regula la interacción entre los hablantes de diferentes culturas. Por tanto, no solo será partícipe de esto la pragmática que se encargará de regular los actos comunicativos, sino que van a entrar en contacto tanto códigos pragmáticos como traductores que intenten descifrar estos códigos entre culturas y lenguas diferentes. Por consiguiente, el traductor tiene que tener y manifestar un acercamiento a la intencionalidad de las implicaturas emitidas para evitar así una proyección cultural errónea.

En la misma línea cuando se trata de la pragmática aplicada a la traducción, Hatim y Mason (1995: 49) subrayan que el objetivo de dicha traducción es facilitar al lector de la versión la recuperación de esas intenciones conforme a las normas, ya que se aportó a la traductología una nueva dirección en la cual se restituye al traductor el papel central en el proceso de comunicación intercultural, y que la labor de la traducción afecta solo a entidades que aparecen en los textos.

De este modo, la traducción es un proceso complejo, ya que además de tener en cuenta todos los elementos que la integran en cada caso, hay que tener en cuenta también el contexto sociocultural. Es una postura que Hatim y Mason subrayan, planteando la traducción como "*un proceso comunicativo que tiene lugar en un contexto social*" (Ibíd., 13), postura que apoya también Hermans (1998) en Hurtado y Albir (2008: 39) subrayando que la traducción es una práctica comunicativa y por lo tanto un tipo de comportamiento social complejo. Esta postura nos acerca a la complejidad de producción e interpretación de los aspectos culturales de la lengua origen (árabe-español).

Para apoyar esto que se defiende, veamos el siguiente fragmento:

TO	TM
- إن همومي اكبر مما تتصور.. فرمقه الرجل متوجسا و سأله: - لم كفى الله الشر ؟ - لا يهمني لطموح كما تظن، تهمنى أشياء أقل من ذلك بكثير.. - حقا؟ - لولا الظروف القاسية لما فكرت إلا في أمر بسيط و طبيعي ومعقول وهو أن أكمل نصف ديني! (حضرة المحترم، ص 35)	"- Mi ambición es mayor de lo que imagina- manifestó. El hombre lo miró con preocupación y exclamó: - ¡Que Dios nos proteja! - No es lo que usted imagina. Mis objetivos son mucho más modestos. - ¿De verdad? - Si las circunstancias no estuvieran en contra, sólo desearía algo tan sencillo, natural y lógico como **casarme**. ***Un señor muy respetable,*** (2011: 50)

Según Booth (1974: 10-12), para que el destinatario comprenda ese mensaje, debe dar cuatro pasos. En el primero, el lector rechaza el significado literal y debe reconocer las incongruencias. En el segundo, piensa en posibles interpretaciones y explicaciones alternativas, que serán incluso contrarias a las del enunciado original. En el tercer paso, el lector toma una decisión sobre los conocimientos y creencias del autor. El cuarto, finalmente, elige un nuevo significado válido. Leech (1974: 172) comparte con Booth la idea de su primer paso de rechazar el significado literal. Leech comenta que ese rechazo del significado se produce, bien porque sea inaceptable en la situación en la que se da, bien porque sea inaceptable en cualquier otra situación. Sperber y Wilson (1994 b: 165) también destacan que el receptor debe construir posibles hipótesis interpretativas sobre los contenidos y elegir el correcto; ideas equivalentes a las que destaca Booth en el segundo y cuarto pasos que se explicaron anteriormente.

Las frases hechas, las expresiones rígidas y estrictas en la sociedad y las que evocan una referencia cultural determinada, tales como اكمل نصف ديني, han desorientado al lector de la traducción. El autor juega con el lenguaje y con estereotipos locales, lo cual complica en grado sumo la tarea de la traductora.

Esa expresión intertextualizada fue dicha por el profeta Muhammad haciendo referencia a: quien contrae matrimonio habrá completado la mitad de su religión. Además de que la institución fundamental de la sociedad árabe es el matrimonio, que la mayoría considera el estado civil deseable. Hay que tener en cuenta que dicha expresión traducida literalmente no tendría ningún sentido, porque volvemos a afrontar una expresión que tiene, por lo tanto, un tinte cultural, al hacer referencia a un tema propio de la religión musulmana.

La traductora ha optado por la modulación y ha traducido اكمل نصف ديني por "casarme", cambiando un poco el enfoque del texto meta. Esta técnica no ha dañado el sentido del texto original, aunque se ha perdido la perspectiva de la frase. Aunque comunicativamente los dos textos, original y meta, tengan el mismo sentido, la omisión del referente religioso y cultural que aparece en la LO, viene exigido, a nuestro juicio, por la falta de paralelismo formal entre las dos lenguas en cuestión.

No afecta al plano semántico del texto, pero sí al pragmático. Por ello, reiteramos, que la labor de la traducción no sólo consiste en plasmar la cobertura lingüística, sino más bien el aspecto pragmático. Según Hatim y Mason (1995: 122) consiste en "*tratar el significado del lector como una interpretación del significado del escritor*". Significa que la traducción de elementos culturales no depende nunca de normas fijas, sino más bien de factores que entran en interacción y que se agruparon bajo el nombre de *situación traductora.*[3] Para ello, el traductor debe tener en consideración el significado del hablante y el significado del oyente, porque es más adecuado tratar el significado del lector como una interpretación del significado del escritor (El Madkouri, 2003: 2).

4. Conclusiones

Tras lo expuesto en los puntos anteriores en lo referente a la traducción de aspectos culturales y lingüísticos, podemos extraer las conclusiones que se exponen a continuación. Por un lado, los elementos culturales en traducción deben interpretarse, desde nuestra perspectiva, desde el enfoque pragmático. Es decir, analizar los recursos lingüísticos que emplean los autores del texto original, con el fin de evaluar cómo los traductores han tratado de evocar en el TM el mismo impacto que en el TO. Además, en lo que respecta a la tipología textual. El traductor literario no sólo ha de plasmar los aspectos lingüísticos, ya que la dificultad del texto literario no sólo radica en su peculiar estructura, sino también en su carácter idiolectal, íntimamente relacionado con la intención del escritor. M. Sáenz (1987) subraya que si no se consigue conservar en el TM el mismo impacto se arrasará tras sí toda el "alma" del TO (apud García López, 2004).

Esto, evidentemente, nos lleva a subrayar que a pesar de que la traducción es necesaria desde la existencia misma del ser humano, es pasado, presente y futuro; pero, a la vez, es utópica y complicada, ya que no parece posible una teoría total de la traducción ni una respuesta global a las abstracciones creadas por el hombre. No obstante, si el traductor llega a interpretar

---

[3] Los factores tanto lingüísticos como extralingüísticos que influyen en la toma de decisiones sobre el proceso de traducción.

correctamente todos los aspectos extralingüísticos del texto literario y conoce los modos de expresión del autor del texto original, ha realizado la mitad de su tarea; la otra mitad dependerá de su capacidad intuitiva y de su habilidad redactora en su propia lengua. Pero, aunque esto fuera posible, no es abarcador, pues la adecuación entre pensamiento y expresión a través del lenguaje no existe. Una traducción que englobe todos los niveles de la lengua equivaldría a una repetición del original, carente posiblemente de sentido pragmático.

Bibliografía

Abdel-Aziz Hosny, Y. A. (2005). "Consideraciones semántico-pragmáticas y traductológicas en torno a los pies de página en las traducciones del árabe al español", tesis inédita, Universidad Autónoma de Madrid.

Booth, W. (1974). *Retórica de la ironía*. Madrid: Taurus.

Gutiérrez Ordóñez, S. (2002). *De pragmática y semántica*. Madrid: Arco/ Libros

Hatim, B. y Mason, I. (1995). *Teoría de la traducción. Una aproximación al discurso*, traducción de Salvador Peña. Barcelona: Ariel

Hurtado Albir, A. (2008). *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, 4a edición. Madrid: Cátedra.

Leech, G. (1977). *Semántica*. Madrid: Alianza

López García, D. (2004). *Teoría de la traducción: antología de textos*. Universidad de Castilla La Mancha, Servicio de Publicaciones.

Newmark, P. (2004). *Manual de traducción*, versión española de Virgilio Moya, 4a edición. Madrid: Cátedra.

Pórtoles, J. (2007). *Pragmática para Hispanistas*. Madrid: Editorial Síntesis.

Reyes, G. (1994). La pragmática lingüística. El estudio del uso del lenguaje. Barcelona:Montesinos.

-------------. (2011). *El abecé de la pragmática*. Madrid: Arco/Libros, 9ª Edición.

Searle, J. (2015). *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*, traducción de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Cátedra, 8a Edición.

Sperber, D. y Wilson, D. (1994). *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*. Madrid: Visor.

Webliografía

Corredor Plaja, A. M. (1995) "El proceso de recreación del original en la traducción literaria" En https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2374439 [Consulta: 18/06/2022]

El Madkouri, M. M. (2003) "Pragmática y traducción: una propuesta para el tratamiento de las inferencias conversacionales". Revista electrónica de estudios Filológicos. No 6.https://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/PerezGarayMadkouri.htm [Consulta: 20/05/2022]

Le rôle de la culture dans le renforcement des relations arabo-latino-américaines: Défis actuels et perspectives d'avenir

Mohammed Bensalah

Alors que le monde tente de reprendre enfin ses esprits, de songer aux moyens de surmonter sa cuisante défaite face à la pandémie de Covid-19 et de se relever de ses effets dévastateurs, Jacques Attali, à la stupéfaction de tous, exhorte l'humanité à se préparer à l'inconnu, à l'imprévisible, lui conseillant de faire appel à l'imagination et de penser à l'impensable, considérant que la meilleure façon d'éviter le pire est de s'y préparer, voire de l'aimer[1].

On peut considérer que de tels propos relèvent de l'avertissement, de l'intimidation, voire de la violence symbolique comme le disait Bourdieu. On peut considérer aussi qu'Attali aborde les choses pour ce qu'elles représentent dans son agenda et ses perceptions et non pour ce qu'elles sont vraiment. Pour autant, ceci ne devrait pas nous amener à faire abstraction des horribles scénarios qui guettent notre monde, compte tenu du climat d'incertitude, doublé des crises de l'État moderne, des valeurs, du sens et de la démocratie. Nous sommes, en effet, à une époque où la prise de décision politique au niveau international s'opère en dehors de toute légitimité représentative, y compris celle accordée aux superpuissances. Ce sont des entités influentes, celles que Richard Rorty qualifie de classe globalisée richissime, qui dictent les grandes décisions économiques en toute liberté, sans reddition des comptes, censée être associée à la responsabilité, et en toute indépendance vis-à-vis des législations des pays et de la volonté des peuples.

Si l'on tient compte que les pays pauvres et en voie de développement ont été négligés par les grandes puissances mondiales, et que celles-ci ont dénié toute référence à la coopération internationale et à la solidarité humaine au plus fort

---

[1] Attali, Jacques, L'Economie de la vie, se préparer à ce qui vient, pp. 212, 213 Ed Fayard, 2022.

de la pandémie, à tel point qu'un tel constat ait porté Jacques Attali de déclarer que "le monde émergent [est] plus que jamais oublié"[2] ; et si l'on songe aux chemins empruntés, durant la pandémie, par ceux qu'on appelle les prédateurs du «capitalisme de catastrophe», notamment dans leurs relations avec les pays du Sud, en ayant opté pour la reproduction des rapports de domination et de contrôle, et en se nourrissant des drames des peuples pour accumuler davantage de richesse en période de crise, l'on ne peut qu'aboutir à la conclusion qu'il est indispensable pour les pays du Sud de veiller à l'activation de leurs points forts et de renforcer leurs relations mutuelles, et faire ainsi face aux dangers auxquels ils sont exposés, ceux-là même qui planent sur l'humanité toute entière. Il n'est possible de se défaire de la domination qu'en se libérant de ses causes, et il n'est possible d'affronter la culture du pouvoir qu'en s'appuyant sur ses propres points forts, et à leur tête le pouvoir de la culture, étant donné que la culture n'est plus perçue comme une superstructure, mais plutôt comme infrastructure affectant le reste des structures politiques, sociales et économiques...

Il est dès lors nécessaire de s'atteler au renforcement de la coopération et du partenariat Monde arabe-Amérique latine dans divers domaines. La coopération culturelle et universitaire devrait en être le fer de lance eu égard à leur importance capitale dans l'instauration de relations de coopération Sud-Sud sur des bases solides et durables. Par ailleurs, il est nécessaire de mettre à profit le rôle de l'intellectuel dans le développement de ces relations en faisant de la culture une force douce à même de façonner la conscience et l'imaginaire collectifs. L'objectif étant de s'ouvrir sur des horizons plus larges et d'interagir avec différents modèles culturels, afin que les relations culturelles ne soient plus limitées à la seule dichotomie Nord-Sud / Centre-Périphérie, non exempte, quant à elle, de stratégies d'affiliation et d'exclusion, en particulier dans un contexte mondialisé dont la dynamique se caractérise par la standardisation, la domination et les relations de force...

La libération de toute domination avérée passe par l'indépendance complète des pays du Sud et un véritable

[2] Attali, Jacques, *Op. Cit.* p. 114.

développement des relations économiques, politiques et culturelles qui les unissent, y compris à travers la mise à profit du pouvoir de la culture en matière de géopolitique et d'affaires internationales. Pour y arriver, il faut répondre à un premier impératif relié à la compréhension de la notion de culture, c'est-à-dire le système de valeurs fondamental de la société, tel que perçu par l'anthropologie culturelle. Un second impératif a trait à la prise de conscience de l'intérêt de la culture dans le rapprochement des peuples et des sociétés ainsi que dans l'édification de ponts comblant le hiatus créé ou creusé par la politique. En effet, le progrès de l'humanité demeure largement tributaire de l'action, de la communication et du pluralisme culturels, en plus de la conception d'un nouveau modèle d'acculturation fondé sur l'interaction interculturelle entre les pays du Sud.

Cependant, l'acculturation et le pluralisme culturel ne peuvent être évoqués dans une situation d'interdépendance ou d'assujettissement, qu'ils soient choisis ou forcés. C'est pourquoi d'ailleurs, les questions relatives à l'identité, à la spécificité et à l'universalité suscitent, au cours de l'histoire politique contemporaine, davantage d'intérêt dans les pays du Sud, en particulier depuis que la vague de la mondialisation entama son déferlement sur le monde au lendemain de la guerre froide.

Il est vrai que ces questions ont trouvé un écho chez les intellectuels occidentaux en Europe et aux Etats-Unis, comme c'est le cas dans "Who Are We?" de l'Américain Samuel Huntington et "Qu'est-ce que l'Occident?" du Français Philippe Nemo. Si ces écrits révèlent des préoccupations quant aux conséquences éventuelles de la mondialisation et de l'acculturation ainsi qu'un début de perte de confiance vis-à-vis de la « suprématie occidentale », rappelant ce que Heidegger appelle le danger de l'effondrement, de l'intérieur, du projet culturel occidental, elles ne sont pas pour autant similaires, ni comparables aux préoccupations des élites des pays du Sud. En effet, une divergence caractérise les positions de celles-ci concernant les notions de culture et d'identité, ainsi que les déterminants et les références qui y sont associés. Elles ne conviennent pas non plus du degré de rattachement ou d'indépendance à l'égard de la culture de ce «centre» porteur de

mission, de modernité occidentale et de valeurs dites universelles. En effet, certaines élites ont fait du débat identitaire une lutte idéologique ayant vidé le débat public de toute sa substance scientifique et objective, laissant même de côté de nombreuses questions cruciales tant dans l'équation politique que dans les politiques culturelles de leurs pays et poursuivant souvent leur marginalisation ou leur subordination au pôle dominant. Certes, il existe quelques cas exceptionnels puisque certaines anciennes colonies étaient une source d'inspiration pour les forces coloniales vu leur lutte acharnée pour s'affranchir de l'hégémonie politique et culturelle, y compris à travers la diglossie, à la manière de Miguel Ángel Asturias. Celui-ci a conçu une nouvelle langue littéraire qui a fait de la langue parlée orale et originale une langue de créativité qui se rapproche de la langue écrite.

De plus, lorsque Foucault déclare, dès la première ligne de son ouvrage "Les mots et les choses", que « se livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges »[3], cela signifie que la littérature latino-américaine n'était plus perçue en tant que production littéraire marginale, et ce bien qu'elle ait encore besoin de la reconnaissance, de la bénédiction, voire de l'adoption par le "pôle central", non seulement pour qu'elle soit considérée en tant que littérature mondiale, mais aussi pour qu'elle soit lue en Amérique latine elle-même. Voilà où réside toute la profondeur du problème. Un problème d'estime de soi laissant apparaître une réalité complexe et difficile à surmonter. Il s'agit d'abord du syndrome de Stockholm ou selon la théorie d'Ibn Khaldoun : "la fascination du vaincu par le vainqueur"[4], c'est-à-dire une idée de sous-estimation de soi face à l'Autre dominant et vainqueur, élevée au ciel par le rationalisme de Descartes avant qu'elle ne s'effondre avec le nihilisme de Nietzsche.

D'autre part, dans les pays du Sud, il existait aussi des courants qui rejetaient les acquis occidentaux, n'y voyant qu'un aspect d'invasion intellectuelle et d'hégémonie politique et

---

[3] Foucault, Michel, Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines, Ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 7.

[4] Ibn Khaldoun, Abdurrahman, The History Of Ibn Khaldoun: Kitab Al-ibar And Diwan Al-mubtada And Al-khabar, Ed. Dar Al-Fikr, Beirut, 1988, Volume1, p.84 (version arabe).

culturelle. Dans le monde arabe, par exemple, le débat sur l'identité et ses références fait rage depuis près de deux siècles, précisément depuis la soi-disant Renaissance arabe, au terme de laquelle l'élite fut divisée en deux groupes avec deux visions distinctes. Selon la première, le progrès est conditionné par un retour aux racines tandis que pour la seconde, il est tributaire de l'imitation de l'Occident. De cette divergence naquit un courant réconciliateur qui n'avait pourtant jamais réussi à se frayer une troisième voie et perdu, par conséquent, le pari de porter le débat identitaire de la logique de la stabilité et de la fragmentation, dans laquelle il s'enlisait, à la dynamique de l'inclusion et de l'édification. Il n'avait pas non plus prêté attention à l'importance de l'ouverture aux autres modèles culturels pluridisciplinaires et pluriculturels, qui languissaient ou languissent encore sous le joug du colonialisme occidental, se retrouvant en conséquence face aux mêmes défis de la libération de la dépendance, et de ce fait, possédant des éléments d'une réponse civilisationnelle à ces questions et à bien d'autres. Il s'agit ici des pays d'Amérique latine qui ont longtemps lutté pour retrouver leur identité culturelle dans les méandres ibériques, indo-américaines, africaines et autres...

C'est une situation semblable à celle expérimentée par Kant lorsqu'il était confronté au "problème du mal"[5] auquel il n'en trouvait pas d'explication. La question qui s'imposerait dans ce contexte est de savoir comment l'intellectuel appartenant aux pays du Sud peut-il se positionner en dehors de la logique de ces interactions, en appréhendant « l'autre proche » et «l'autre lointain», libéré à la fois de l'aliénation et de la rupture, et bénéficiant de l'effectivité historique bien enracinée dans la mémoire collective, sans dépendre ni de cette mémoire ni des récits devenus archives au sens de Foucault.

Par archives l'on désignait l'ensemble des éléments et des énoncés courants dans une culture donnée et employés dans ses institutions pour en fortifier le statut, à la différence près que le "centre" ait pu mondialiser cette archive et la présenter comme étant universelle.

---

[5] Kant, Emmanuel, La religion dans les limites de la seule raison, Ed. Presses Universitaires de France, 2016.

Le concept de « distanciation »[6] tel qu'il a été développé par Ricœur peut être utile pour dépasser la situation de flux et de reflux du rapport existant entre l'intellectuel et son patrimoine, d'une part, et aux patrimoines d'autrui, d'autre part. Bien que la distanciation pour Ricœur visait la protection de l'intellectuel occidental du piège de la centralité européenne à travers l'aliénation due au patrimoine européen, la notion vaut également pour les intellectuels des pays du Sud, tant ceux qui vivent une situation d'aliénation due au patrimoine occidental que ceux qui vivent dans un état d'aliénation due à leur propre patrimoine culturel. Il est, en effet, souhaitable de s'engager dans un dialogue et une interaction culturels tout en maintenant une distance de sécurité par rapport aux influences idéologiques causées par la dépendance vis-à-vis d'un patrimoine. Il est tout aussi souhaitable de s'engager dans un projet créateur d'idées sans tomber dans le piège de la standardisation et de l'imitation, ni céder à la tentation de l'illusion s'approprier la vérité absolue, car «les chemins menant vers la vérité sont tout aussi nombreux que ceux qui l'empruntent», selon les dires du savant et philosophe musulman andalou Mouhyî Ad-dine Ibn 'Arabî.

Les points communs qui lient les pays arabes et les pays d'Amérique latine sont si nombreux et importants qu'ils constitueraient une motivation suffisamment forte pour leur permettre de dépasser leurs situations actuelles et renforcer leurs relations mutuelles. Qu'il s'agisse de situations héritées de la période coloniale et des défis de domination et d'exclusion ou des préoccupations et enjeux communs, tels que ceux liés au développement, au dépassement du « retard historique » accusé ainsi que les difficultés à construire des espaces de coopération efficaces entre des pays qu'unissent la proximité géographique, la langue, la culture et l'identité, ou à mettre à profit les compétences, les énergies créatrices et le patrimoine culturel riche et diversifié.

Dans le monde arabe, comme en Amérique latine, il est nécessaire de faire face aux tendances de dépendance et au sentiment d'infériorité à l'égard de l'attitude suprématiste occidentale, avec sa tendance à la centralisation ou à la

---

[6] Ricoeur, Paul, Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation, Ed. Cambridge University Press, 2016, pp. 93 - 106

polarisation et ses stratégies hégémonistes sur la scène internationale. Ces défis communs, entre autres enjeux, font que le rapprochement du monde arabe et de l'Amérique latine est devenu une nécessité stratégique. Ils impliquent également que les relations culturelles, avec à leur tête la coopération scientifique et universitaire ainsi que les projets scientifiques conjoints, une composante de taille dans cette équation. Il convient de préciser que les relations entre le Nord et le Sud, y compris les relations de coopération culturelle et/ou académique, ainsi que les débats « scientifiques », sont souvent dominés par la vision, les objectifs, les intérêts et la centralité du Nord.

Si l'on se penche sur le processus du dialogue des cultures engagé ces dernières décennies, l'on se rend indubitablement compte qu'il existe dans l'imaginaire arabe une représentation réductionniste du dialogue des civilisations et des cultures. L'"Autre" étant réduit à "l'Occident", lui-même étant réduit à son tour à l'Europe occidentale et aux États-Unis d'Amérique, d'où la nécessité pour l'intellectuel arabe d'élargir l'horizon de sa vision du monde et de transcender la focalisation réductionniste sur le dialogue entre le monde islamique et l'Occident. Adopter une telle approche revient à omettre des espaces géographiques culturels d'une valeur inestimable, notamment ceux d'Amérique latine.

De même, les revendications du « choc des civilisations » et des «guerres des idées et des idéologies » ont démontré la nécessité, pour les pays vulnérables et les cultures marginalisées, d'une coopération culturelle concrète et efficace afin de jeter les bases d'une intégration, d'une coopération, d'une solidarité, d'une paix et d'un échange tous azimuts fondés sur la connaissance. L'objectif recherché étant de réussir à affronter ces tendances conflictuelles qui visent les pays du Sud et cherchent à perpétuer le retard et la dépendance dont ils pâtissent. A noter que Samuel Huntington, l'auteur de la thèse sur le choc des civilisations, à travers laquelle il cherchait à semer la panique à l'égard de l'Islam et du monde arabo-islamique, est lui-même qui promeut aussi la thèse du choc des cultures vis-à-vis des sociétés hispaniques aux États-Unis et considère que leur culture recèle un danger pour l'identité américaine. La poursuite de l'immigration mexicaine et hispanique, affirme-t-il, pourrait se solder en définitive par une

transformation de l'Oncle Sam en "un pays où cohabiteraient deux langues, deux cultures et deux peuples" [7] , nourrissant le souhait que disparaisse toute éventualité de clivage de facto entre "une Amérique parlant majoritairement l'épagnol et une Amérique anglophone disparaîtrait, et avec elle une menace potentiellement grave pour l'intégrité culturelle, voire politique, des États-Unis"[8]. Il n'a pas manqué aussi d'avertir que le clivage culturel Hispaniques-Anglo-saxons se substituerait au clivage racial Noirs-Blancs qui est la fracture la plus dangereuse de la société américaine[9].

Si l'on considère les écrits de Huntington sur les sociétés hispaniques et le monde arabo-islamique, l'on remarque que presque tous les faits s'expliquent par la culture. Cela se rapproche de la décortication par Hobsbawm de ce qu'il appelait les temps fracturés dans le cadre de son analyse de la culture et de la société au XXe siècle, lorsqu'il conclut que la culture peut représenter «un danger sur le plan international, notamment lorsqu'elle devient symbole de l'identité de la nation ou de l'État »[10].

Heureusement, l'herméneutique de Huntington et des partisans du choc culturel, de l'occidentalisation et de l'appropriation de tout l'espace culturel international, n'est pas l'unique interprétation avancée dans les milieux occidentaux. Il y a également ceux qui proposent une autre explication qui se démarque de toute tendance à l'unilatéralisme et l'exclusion, tant et si bien que leurs partisans s'identifient aux idées et convictions de certains intellectuels des pays du Sud dont les travaux portent sur les études culturelles, l'analyse critique du discours, l'histoire globales, les études postcoloniales, les études subalternes, et autres. Par conséquent, il est grand temps pour les pays du Sud de combler les lacunes et de renforcer les relations avec ces voix et plumes à travers des projets et des programmes scientifiques et culturels de premier plan, parallèlement à l'orientation des

---

7 Huntington, Samuel, Qui sommes-nous ? Identités nationales et choc des cultures, Ed. Odile Jacob, Paris, 2004, p. 251.

8 Huntington, *Op. Cit.*, p. 240.

9 Huntington, *Op. Cit.*, p. 318.

10 Hobsbawm, Eric, Temps fracturés, culture et société au XXe siècle, p. 118 (version arabe).

politiques culturelles dans le monde arabe et en Amérique latine vers la consolidation de la coopération Sud-Sud à travers une stratégie globale et intégrée, en tenant compte des défis, intérêts et destin communs. Dans cette veine, l'activation de cette action conjointe, y compris celle portant sur l'aspect culturel et académique, ne relève nullement d'une nécessité conjoncturelle, mais plutôt d'un impératif existentiel, à travers et au terme duquel le Sud s'en trouvera libéré aux plans culturel et économique et reprendra la place qui est la sienne sur la scène internationale, et sans lequel, il restera subordonné aux superpuissances dans un monde basé sur les intérêts et une ère post-humaine.

Il ne s'agit pas là d'un simple appel à l'établissement de relations culturelles entre le monde arabe et l'Amérique latine, mais plutôt d'une invitation à redécouvrir, reproduire et investir cette relation. Il suffit de se référer aux milliers de mots arabes d'origine espagnole et de rappeler que les Arabes d'Andalousie (Los Moriscos) fuyant l'Inquisition, participèrent aux premières migrations vers ce qu'on appelait alors le Nouveau Monde. C'est ce qui a d'ailleurs présidé à la première acculturation arabo-islamique et latino-américaine, avec tout ce que cela signifiait en matière de transfert des acquis civilisationnels andalous dans le continent américain. A noter aussi que Mustafa Zemmouri (Esteban el Moro ou Esteban le Maure) fut le premier Marocain, Arabe et Africain à atteindre le continent dans les années 1620. Depuis lors, les pays d'Amérique latine furent, notamment à l'époque moderne, le théâtre d'autres vagues de migration des Arabes du Moyen-Orient dont les descendants font aujourd'hui partie du tissu culturel, social, politique et économique des pays d'Amérique latine.

Il existe donc un véritable brassage culturel entre les deux espaces. Outre le fait qu'ils ont été victimes des vagues de colonialisme européen à l'époque moderne, puis de visions et de politiques qui estiment que l'Amérique latine est une un arrière-cours des États-Unis d'Amérique et que le Moyen-Orient est sorte de région aux ressources vitales au service de leurs intérêts stratégiques, les deux espaces sont toujours confrontés aux défis de la libération de la dépendance et à l'enjeu de dépassement du « retard historique ».

Nous sommes donc en face de deux systèmes unis par des relations culturelles et d'influence mutuelle ancrées dans une histoire séculaire. Cependant, force est de constater que leurs relations actuelles ne sont pas puisées dans cette histoire commune. En effet, la faiblesse de ces relations ne tient pas uniquement au volume de la coopération économique et des échanges commerciaux, mais s'étend aux échanges culturels et à la coopération scientifique dans un contexte mondialisé qui impose aux «parties » d'intensifier leur coopération pour cesser d'être l'otage de la volonté des forces du « centre » qui contrôlent la gestion et le développement du soi-disant nouvel ordre mondial. Il est nécessaire également de faire face aux évolutions ultérieures de cette réalité qui s'annoncent déjà dramatiques et tumultueuses, en particulier pour les pays du Sud, dont l'Amérique latine et le monde arabe. Ces deux espaces partagent aussi des expériences ratées, telles que l'incapacité du monde arabe, tout comme l'Amérique latine, à instaurer un cadre propice à l'unité et à l'intégration ou de mettre sur pied une coalition régionale en dépit de l'existence de préalables et conditions objectives, tels que le caractère commun de la conscience, la culture, la langue, l'histoire, les intérêts, le destin, les enjeux et les défis. Il ne faut pas non plus perdre de vue l'implication des superpuissances dans cet échec à travers toutes les stratégies mises en œuvre pour séparer les rangs des pays du Sud, empêchant, de ce fait, l'émergence de coalitions solides en leur sein. L'objectif les animant étant d'œuvrer de manière constante à freiner toute tendance à une modernisation et un développement réels qui redistribueraient le pouvoir et la richesse à l'échelle mondiale et modifieraient l'équation «centre/périphérie».

Ce sont de vrais défis appelant des réponses à la hauteur des enjeux qu'ils représentent pour les intellectuels d'Amérique latine et du monde arabe. Il n'existe que deux options. La première consiste à mener une réflexion sur la situation culturelle ; la seconde d'en faire la base de cette réflexion. C'est le choix opéré qui guidera aux réponses et aux solutions.

Je ne prétends pas avoir ces réponses, ni connaître ces solutions, mais il est utile de souligner que le plus important, au moins à cette étape, est de soulever les véritables questions et problématiques et de les soumettre au débat public, en particulier

dans des espaces qui réunissent des intellectuels du monde arabe, d'Amérique latine et d'autres pays du Sud, tel que la Rencontre Intellectuelle Sud-Sud (The South-South Intellectual Meeting).

Références

Attali, Jacques, L'Economie de la vie, se préparer à ce qui vient, Ed Fayard, 2022.

Foucault, Michel, Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines, Ed. Gallimard, Paris, 1966.

Hobsbawm, Eric, Temps fracturés, culture et société au XXe siècle (version arabe).

Huntington, Samuel, Qui sommes-nous? Identités nationales et choc des cultures, Ed. Odile Jacob, Paris, 2004.

Ibn Khaldoun, Abdurrahman, The History Of Ibn Khaldoun: Kitab Al-ibar And Diwan Al-mubtada And Al-khabar, Ed. Dar Al-Fikr, Beirut, 1988, Volume 1 (version arabe).

Kant, Emmanuel, La religion dans les limites de la seule raison, Ed. Presses Universitaires de France, 2016.

Ricoeur, Paul, Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation, Ed. Cambridge University Press, 2016.

La poesía panameña y marroquí: Conceptualizaciones y teorizaciones sobre el feminismo

Latifa Laamarti

Este trabajo surge de la necesidad de dar a conocer la producción poética de mujeres panameñas y marroquíes y ver cómo construyen sus propias teorizaciones y conceptualizaciones sobre el feminismo y las cuestiones de género. El objetivo es encontrar semejanzas y diferencias por un diálogo cultural sostenible. Evidentemente, como pueblos del Sur, nos une la historia del colonialismo europeo que, sin lugar a duda, ha reforzado el patriarcado en nuestras sociedades, por lo cual nuestras reivindicaciones vienen marcadas por el deseo de deshacerse de las herencias coloniales patriarcales vigentes. Para ello procedo con un análisis de algunos poemas, con enfoque decolonial, asumiendo mi voz de investigadora y poeta feminista a la de las feministas decoloniales que colocan la libertad y el sentido de justicia en el centro de sus intereses.

La literatura panameña es una de las más desconocidas en Marruecos. No obstante, a través de un estudio sobre la *Historia de Marruecos y Panamá desde la voz poética de sus mujeres*[1] damos cuenta de que la poesía panameña tiene representaciones femeninas importantes desde Amelia Denis De Icaza (1836-1911), la primera voz poética femenina registrada oficialmente, que se atrevió a hablar de la condición de la mujer en su libro *El crimen social* en una época en que la voz de las mujeres apenas se escuchaba, por lo cual se considera pionera de este género en Panamá. Citemos estos versos conmovedores y movilizadores que nos brinda:

"Mis padres me lo ordenan" me dice cabizbaja
"Por más que les suplico no quieren convenir"

[1] *Historia de Marruecos y Panamá desde la voz poética de sus mujeres* Publicaciones del Laboratorio de Investigación: Marruecos y el Mundo Ibérico e Iberoamericano. Rabat. 2017.

"Me dicen que renuncie tu amor y mi esperanza"
"Para casarme pronto con el banquero Luis. ...
No más oculta quede la sórdida bajeza
con que pretendes, mundo, mi corazón cambiar
¡Mi crimen tiene un nombre, se llama "La Pobreza"
¡Oh, mundo! ese delito no sabes perdonar.[2]

En Marruecos también hubo mujeres poetas que manifestaron a lo largo de la historia sus sentimientos y opiniones más potentes y personales como Mririda quien expresó su sufrimiento por su condición de mujer de forma directa:

Vino la forastera; tiene su lugar en el hogar
Con sus tatuajes que no son de nuestro pueblo
Es joven y bella como lo deseaba mi esposo
(……)
De boca a boca reprochan a mi marido
No de haberse casado con la segunda esposa
Sino de haber traído una intrusa al pueblo
(……..)
Tendré que aceptar mi nuevo hado
Mi esposo es feliz con su nueva esposa
…o también era hermosa, pero se ha gastado mi tiempo
(N'ait Atik, 1986)[3]

Son poemas que registran el panorama sociocultural de su época y sociedad ya que la poesía para las mujeres servía, ante todo, para verbalizar su lucha contra el machismo y todas las injusticias sociales. Es de señalar que las voces poéticas femeninas en Marruecos también son abundantes y con mucha historia y tradición, pero pocas lograron hacerse oír en un mundo desigual que solo valora y registra lo que hacen los varones. Las primeras manifestaciones[4] eran orales y, mayormente, de tema amoroso ya

---

[2] Citado por Delia I. Cortés Márquez (2005). *Poesía femenina panameña. Un estudio con perspectiva de género*. En: http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/poespana.html. (Consultado el 15/07/2020)
[3] Ibídem, p.25.
[4] *Historia de Marruecos y Panamá desde la voz poética de sus mujeres*, op. cit. p.19.

que la mujer estaba apartada de la vida pública. Muchas eran poetas inconformistas que no se conformaban con las "normas" machistas y clasistas de su sociedad. Ellas reivindicaron sus derechos y denunciaron las injusticias sociales que les afectaban por ser mujeres, y en especial por ser mujeres "tercermundistas". Con las poetas panameñas es más evidente el deseo de liberarse de los estereotipos y representaciones sexistas que las someten y limitan sus roles impidiendo así su realización y desarrollo. Zoraida Díaz (1881- 1948), la primera en publicar un poemario en 1922, y Ana Isabel Illueca (1903-1994) son ejemplos de poetas feministas rebeldes que condenan la opresión y se rebelan contra su condición de mujer expresando con osadía su voluntad de dejar de ser esas mujeres sumisas como las quiere ver la sociedad y el mundo patriarcales, y su gran deseo de transformarse y transformar el mundo. Zoraida Díaz, que pertenecía a varias organizaciones feministas como el Centro feminista Renovación, sueña con ser otra cosa, una rosa, por ejemplo, ser lo que ella quiere sin más normas estereotipadas sexistas que la someten y atan:

Quiero ser rosa…botón,
Ser celaje, rosicler,
Ser todo…menos mujer,[5]*".*

Ana Isabel Illueca, conocida como "la poetisa campesina", lamenta haber nacido mujer rebelándose contra las leyes que encarcelan su femineidad, contra la injusticia social, contra la vida misma:

Si yo fuera hombre la fuerza que traba,
esta rebeldía que tengo en mi ser,
seria cual seda, de sutil y vaga,
que mi recia mano podría deshacer[6]

Ese deseo de liberarse, de ser una lo que realmente quiere ser sin complejos ni miedos o angustias lo expresa

[5]Ibídem, p.108.
[6] Ibídem, p.122.

también, años después, la marroquí Iman El Khattabi cuando dice:

Cuando me canso de ser mujer
Retiro a mi corazón
Para que crezca allá
Lejos de las angustias[7]

Fatima Zahra Bennis es otra voz que se expresa con fuerza y osadía dando lugar a una poesía potente e inspiradora como estos versos de su libro *Poemas de aquí y de allá* que recomendamos:

Cuyas salivas
Eran una copa que me reveló
Que no nací de la costilla de Adán
Ni de las entrañas de Eva
No soy un sólo capítulo
En el libro del universo
Y lo que me enseñaron
Fue para que ignorara[8]

No cabe duda de que la poesía les permite a estas poetas rebelarse y posicionarse de forma crítica ante la sociedad para denunciar la condición de la mujer en sus países contribuyendo así a la consagración de la poesía como resistencia y forma de emancipación. Ellas van más allá en sus reivindicaciones feministas ofreciendo un nuevo modelo de mujer más emancipada y realizada. Bertalicia Peralta (1940) dice: "*La única mujer que puede ser/es la que desaprende el alfabeto de la sumisión y camina erguida*"[9]. Consuelo Tomás Fitzgerald (1957), a su vez, se rebela contra el rol tradicional de la mujer, esa imagen de mujer ama de casa desafiando así las normas de género dominantes:

---

[7] Ibídem, p. 75.
[8] Fatima Zahra Bennis (2019). Poemas de aquí y de allá. Editorial Diwan Mayrit. Madrid.
[9] Delia Cortés en la Revista Espéculo. Universidad Complutense de Madrid 2005.

Una toca la puerta de tu casa
Después de recorrer las calles
Y tú dices desde adentro
Que no puedes
Que se te quema la comida[10].

Gloria Young (1953), con su voz firme de mujer panameña, destaca en *Nada que ocultar* el papel decisivo de la mujer en la construcción de la sociedad y de la patria, sobre todo el papel de las abuelas que generalmente se invisibiliza y se olvida. La conciencia de género une a las poetas panameñas y marroquíes que alzan firmemente sus voces contra el machismo y todo lo que entrena. Las panameñas se alejan con más audacia de los cánones poéticos preestablecidos en búsqueda de innovaciones expresivas. Corina Rueda Borrero (1991) dice con desparpajo rompiendo con los estereotipos:

Si te hubiese conocido tres días atrás,
te habría mandado al carajo,
-lo más probable-
cólicos menstruales me arruinan pensar en sexo[11]*,*

Dedica su libro *Insoportables* a denunciar la violencia de género en su dimensión universal, con una fecunda imaginación que aumenta el grado de la realidad, y desde un posicionamiento crítico decolonial que desvela verdades encubiertas.

La conciencia de género que tienen las poetas panameñas y marroquíes se impregna de preocupaciones sociopolíticas, patrióticas e ideológicas. Por lo cual, su poesía es reflejo también de una mente despabilada consciente de la necesidad de realizar un cambio global de orden para pasar de un mundo de poder a otro que valore las relaciones humanas basadas sobre la igualdad y el respeto. De hecho, Ana Isabel Illueca denuncia la discriminación de la mujer campesina gritando:

[10] Ibídem.

[11] *Historia de Marruecos y Panamá desde la voz poética de sus mujeres*, op.cit, p.169.

"No hay leyes para ti
desde que hay clases
no hay normas
que te brinden protección"[12].

Amelia Denis de Icaza en su poema *Al 28 de noviembre de 1821*[13] incita a la independencia y al patriotismo cuando dice: *nací orgullosa y libre para cantar tu gloria/ Y desde niña ¡Oh Patria! Te supe yo admirar*. Diana Morán (1932-1987), desde su destierro, grita también: *"Desde que alimentamos el destierro/ Con patria vuelvo/Y no me rindo"*[14]. En Marruecos, encontramos poetas comprometidas, ellas también, en la poesía social, por lo cual en sus poemas están muy presentes las preocupaciones de su pueblo y de su gente, y que nos reflejan el contexto sociopolítico de su época y sociedad. Malika El Assimi (1946), por ejemplo, critica duramente la realidad política de su país en su poema *La epidemia* comparando a los intelectuales con los burros por vender su dignidad a los dirigentes.

De modo que el feminismo de nuestras poetas no solo permite conocer y entender la naturaleza de la mujer sino también la esencia de su entorno. Es un feminismo que tiene un gran trasfondo humano, es la voz de todos los colectivos oprimidos, porque para ellas ser feministas es, en resumidas cuentas, ser humanas justas. Podríamos decir que sus poemas son testigos vivos que reflejan las transformaciones de sus sociedades a lo largo de la historia desde un punto de vista puramente femenino. Pero también es un feminismo que revela la imagen protectora de la mujer que se preocupa por la construcción de un mundo más justo y humano, siempre dispuesta a consolar y aliviar el dolor ajeno, de ahí viene la variedad de sus temas. Delia I. Cortés Márquez dijo a propósito: "La poesía femenina panameña es, en suma, una visión de los problemas y de las tareas inmediatas de reconstrucción espiritual y del mundo material circundante. Casi podríamos decir de ella: "Pide tú, que canto yo"[15]. Así es también

---

[12] *Historia de Marruecos y Panamá desde la voz poética de sus mujeres*, op.cit, p.131
[13] Ibídem, p. 93.
[14] Delia Cortés en la Revista Espéculo. op.cit.
[15] Delia I. Cortés Márquez (2005). *Poesía femenina panameña. Un estudio con perspectiva de género* en:

la poesía que escriben las mujeres marroquíes. Lamiae El Amrani[16] , en su poemario *Venas del desierto* (2018), se identifica con la naturaleza hasta fundirse con ella mostrando, de este modo, una gran preocupación por el medio ecológico.

Por otra parte, podemos ver en las poetas panameñas una toma de conciencia importante de que la lucha contra el patriarcado es también contra la desigualdad de razas y clases como bien lo expresa Bertalicia Peralta en su poema

Discriminaciones:
un rico es mejor que un pobre
un pobre es mejor que una pobre
un profesor es mejor que un obrero
un obrero es mejor que una obrera
un gran danés es mejor que un perro
un perro es mejor que una perra
un diluvio es mejor

Podríamos decir que ellas se insertan dentro de lo que se denomina feminismo decolonial que une el patriarcado con el colonialismo y la colonialidad poniendo en evidencia cómo el sistema neocolonial dominante sigue con la lógica cultural del colonizador europeo imponiendo jerarquías y naturalizando desigualdades. En Marruecos, percibimos en la poesía de Lamiae El Amrani, que vive en México, un cierto tono decolonial como vemos en estos versos de *El dorado ennegrecido*[17]:

acabaron con los restos de lo que fuimos
y truncaron nuestras vidas a fuerza de balas
con explosivos negros/ que manchaban a cada paso
las tiernas ilusiones abandonadas
(…) y descubrimos en silencio
que nos arrebataron/la tranquilidad de contemplar
la belleza de la noche a través de los versículos del Corán

---

http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/poespana.html

[16] Lamiae El Amrani (2018). *Venas del desierto.* Ayuntamiento de Mérida. México. p. 16

[17] *Ibídem,* p. 42.

Dicho esto, las poetas panameñas, al igual que las marroquíes, usan la palabra poética para redefinir su feminidad y construir su propia identidad. Son también poetas intimistas de muy fino sentido poético dejándose ver y reflejar en lo que escriben. De hecho, procuran, a través de sus poemas, expresar los sentimientos más íntimos y esenciales de su naturaleza partiendo de su propia mirada a la vida, de la mismidad y no de la alteridad, y haciendo que captemos las condiciones en que se desenvuelven como mujeres. La poeta marroquí Sahida Hamido dice al respecto "*escribir nos empuja a las entrañas de un tornado salvaje*"[18].

Sahida Hamido es una de las actuales poetas marroquíes que se entrega a la poesía para revelar vivencias y sentimientos íntimos como vemos en estos versos:

Soy –atormentada, quejido-
la dolorosa revelación
de la existencia ambigua.
Soy –desmembrada, exigua-
el ave cantora
de las mañanas antiguas
descubro, encubro,
y lloro sin llorar[19].

Ellas encuentran, por fin, su propia condición y la manifiestan libremente, a veces con dolor, otras con alegría de poetas. Más que creadoras de la palabra poética, ellas son, además, activistas y defensoras de la condición de la mujer procurando crear formas expresivas propias con las que se identifican y se liberan y a través de ellas hablan de la vida. Por eso, su poesía se llena de nuevas sensibilidades y mensajes universales que incitan a reflexionar y a plantearse preguntas.

A modo de conclusión, las poetas panameñas y marroquíes tienen sus propias teorizaciones y conceptualizaciones sobre el feminismo y las desigualdades de género en las que se encuentran como mujeres "tercermundistas". Son teorizaciones en donde el deseo de cambio de mentalidad es fundamental. La

---

[18] Sahida Hamido (2016) *Diario de una mujer de aire*, Bookolia.
[19] Ibidem, p.25.

decolonialidad como pensamiento e ideología encuentra eco en ellas por lo que su poesía visibiliza todas las desigualdades, y no solo la de género, incitando así a pensar la idea de raza y cómo se conecta con nuestra forma de entender la vida y el ser humano. Hay una toma de conciencia muy importante entre ellas de que la lucha feminista es también una lucha contra las estructuras coloniales que siguen vigentes y que producen violencias silenciadas. Por ende, no se puede hablar de igualdad de género sin antes emanciparse de todo un sistema eurocéntrico capitalista moderno global que produce cada vez más injusticias sociales y divisiones entre naciones y personas.

Referencias

Borrero, Corina Rueda, *Insoportables,* Proyecto Editorial La Chifurnia*, 2018*.

Bennis, Fatima Zahra (2019). *Poemas de aquí y de allá*. Editorial Diwan Mayrit. Madrid.

Cortés Márquez, Delia I. (2005). *Poesía femenina panameña. Un estudio con perspectiva de género*. En:

http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/poespana. html. número 29 (Consultado el 15/07/2020)

Cortés Márquez, Delia I., la Revista Espéculo. Universidad Complutense de Madrid 2005.

El Amrani, Lamiae (2018) *Venas del desierto*. Ayuntamiento de Mérida. México.

Historia de Marruecos y Panamá desde la voz poética de sus mujeres, Publicaciones del Laboratorio de Investigación: Marruecos y el Mundo Ibérico E Iberoamericano, 2017, Rabat, p.108

Hamido, Sahida (2016) *Diario de una mujer de aire*. Bookolia.

Hacer del arte un arma colectiva: los encuentros latinoamericanos de artes plásticas de 1972 y 1973

Natália Ayo Schmiedecke

Los años 1960 y 1970 latinoamericanos fueron una *época* marcada por la valorización de la política y la expectativa revolucionaria, basada en acontecimientos inaugurales como la Revolución Cubana, la descolonización de África y la Guerra de Vietnam. En este contexto, escritores y artistas se sintieron responsables por el crecimiento de las condiciones subjetivas que llevarían a la revolución en los diferentes países del continente (Gilman, 2003). Por mucho tiempo, el compromiso político de estos intelectuales[1] ha sido estudiado en el marco nacional, aunque las y los analistas coinciden que el antiimperialismo fue tomado por la izquierda de la época como causa común a los diferentes pueblos que luchaban por su soberanía. En los últimos años, un número creciente de trabajos ha adoptado un enfoque transnacional, pero apenas se ha investigado el campo de la plástica.

Éste fue concebido como un espacio privilegiado para el intercambio artístico y político en la región a comienzos de los años 1970, en el contexto del acercamiento entre Chile y Cuba durante el gobierno del socialista Salvador Allende. Como lo explico en otro texto (Schmiedecke, 2020), aunque la historiografía ha estado muy enfocada en las diferencias y conflictos entre los modelos revolucionarios cubano y chileno – es decir, la vía armada y la vía democrática al socialismo –, se observa que los gobiernos de Castro y Allende se apoyaron mutuamente y buscaron acercarse políticamente. También a nivel cultural las relaciones se intensificaron entre 1970 y 1973 y tendieron a reforzar la imagen de "pueblos hermanos". Lejos de

[1] Aquí utilizo la definición de intelectuales como "personas, en general conectadas entre sí en instituciones, círculos, revistas, movimientos, que tienen su arena en el campo de la cultura", es decir, poseen conocimientos especializados y habilidades cultivadas en diferentes ámbitos de la expresión simbólica, incluida la plástica (Altamirano, 2008, p. 14-15).

simplemente hacer eco del discurso oficial, las instituciones culturales y los intelectuales cubanos y chilenos buscaron concretar el acercamiento entre los dos procesos – y algunos eventos en el campo de la plástica fueron parte de este esfuerzo.

Teniendo como protagonistas a la Casa de las Américas (CA) y el Instituto de Arte Latinoamericano (IAL) de la Universidad de Chile, se realizaron exposiciones y encuentros de plástica con el fin de contribuir a la circulación de artistas y obras, debatir temas concernientes al rol político y social de la plástica y proponer formas de trabajo colectivo. La primera iniciativa en este sentido fue la Exposición de La Habana (Bienal Chile-Cuba), realizada en 1971 simultáneamente en las dos capitales y en el marco de la cual se intercambiaron colecciones de obras.[2] En los dos años siguientes, se llevaron a cabo el Encuentro de Artistas Plásticos del Cono Sur en Santiago de Chile y los I y II Encuentros de Plástica Latinoamericana en La Habana.

Mientras que la CA se fundó en La Habana en abril de 1959 y todavía sigue activa, el IAL se creó en 1970 y desapareció tras el golpe militar del 11 de septiembre de 1973. Dirigidas, respectivamente, por Haydée Santamaría y Miguel Rojas Mix, ambas instituciones adoptaron una perspectiva latinoamericanista como forma de contrarrestar, desde el campo cultural, los intentos de aislamiento a sus gobiernos en el ámbito regional. Tenían entre sus principales objetivos promocionar la circulación internacional de obras latinoamericanas y estimular el involucramiento de los intelectuales en la problemática social y política desde una posición antiimperialista y revolucionaria. Cómo observa la investigadora Mariana Marchesi (2010, p. 125), la idea central de la alianza entre la CA y el IAL "fue la de articular, en conjunto, un frente artístico antiimperialista" y, "si bien este tipo de iniciativas eran corrientes en la época, lo novedoso de esta propuesta residió en que ambos países

[2] Las obras cubanas integraron el recién creado Museo de la Solidaridad, mientras que las chilenas se incorporaron a la Galería de Arte Latinoamericano de la CA (Lebeau, 2020, p. 7). Sobre la exposición, ver el texto de presentación publicado por los curadores Miguel Rojas Mix y Adelaida de Juan en la revista *Casa de las Américas,* n. 69 (1971), p. 187-191.

presentaban sus proyectos como parte del programa de la cultura oficial".

Los encuentros de plástica buscaron responder a la demanda por un arte combativo, planteada en eventos como el Congreso Cultural de La Habana (1968) y el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura (1971). Este último inauguró el llamado "Quinquenio Gris" de la política cultural cubana, marcado por un mayor control de la producción cultural, la perspectiva anti-intelectual y el énfasis en las dimensiones social y didáctica del arte.[3] La convocatoria al I Encuentro de Plástica Latinoamericana citaba directa e indirectamente a la resolución final del congreso (Marchesi, 2010, p. 127-130). Titulada "Declaración de La Habana", señalaba la "necesidad de crear nuevos valores, para configurar un arte que sea patrimonio de todos y que sea a la vez expresión íntima de nuestra América" y proclamaba que "la auténtica creación sólo puede surgir del compromiso total del artista con su pueblo y de una conciencia auténticamente revolucionaria" (Rojas Mix, 1973, p. 26-27).

El evento en La Habana fue precedido por el Encuentro de Artistas Plásticos del Cono Sur, que reunió en Santiago de Chile entre el 3 y el 15 de mayo de 1972 a delegados chilenos, argentinos y uruguayos, además de observadores[4]. Entre los

---

[3] Sobre la política cultural cubana en los años 1970, ver Heras y Navarro, 2008; Gallardo, 2009.

[4] Delegados: Argentina: Ernesto Deira, Ignacio Colombres, Leopoldo Presas, Antonio Berni, León Ferrari, Oscar Smoje, Ricardo Carpani, Bengt Oldenburg, Jorge Santa María, Daniel Zelaya, Pablo Obelar, Luis Felipe Noé, Helio Casal, Eduardo Rodríguez y Graciela Carnevale; Chile: Iván Vial, Eduardo Garreaud, Lautaro Labbé, Raúl Bustamante, José García, Carlos Vázquez, Irene Domínguez, Félix Maruenda, Francisco Brugnoli, Mónica Bunster, Antonio Castell, Pepe Martínez, Marcela Couve, Gracia Barrios, Luiz Danoso, Roser Bru, Ricardo Mesa, Hernán Meschi, Hernán Muñoz, Ana María Cornejo, Pedro Miller, Carlos Maldonado, Miguel Rojas Mix, José Balmes, Gustavo Poblete, Jorge Barba, José Moreno, Simona Chambelland, María Luísa Señorel, Julio Montané, Virginia Vidal, Fernando Undurraga, Francisco Bustamante, Carlos Ortúzar, Juan Bernal Ponce, Helga Krebs, Víctor Contreras, Delia del Carril, Alejandro González, Tatiana Alamos, Bernal Troncoso, Angélica Quintana, Ana María Stuparich y Carmen Taber; Uruguay: Eugenio Darnet, Jorge Damiani y Amalia Polleri. Observadores: Argentina: Margarita Paksa, Elisabeth Oldenburg, María Elena Bocci, Eduardo Audilbert, Américo Castilla, Eduardo Costa, Josefina Robirosa, Oscar Astromujoff, Irma Saffona, Roman, V. Hermanis,

últimos se encontraba Mariano Rodríguez, subdirector de la Casa de las Américas y principal articulador, junto a Miguel Rojas Mix, de los encuentros de plástica latinoamericana. Los participantes del encuentro del Cono Sur se dividieron en cinco comisiones[5] para debatir diferentes aspectos del trabajo artístico, producir informes y aprobar mociones orientadas a encarar un programa de acción común entre los tres países. La idea era unificar los criterios y conceptos que serían expuestos en La Habana por los representantes de la subregión. Las consignas generales presentes en los documentos resultantes fueron la necesidad de la revolución socialista en América Latina, la lucha contra la dependencia (económica y cultural) y la función social del artista.

Pocos días después, algunos de los participantes volvieron a encontrarse en La Habana en el marco del I Encuentro de Plástica Latinoamericana. El evento fue organizado por Mariano Rodríguez y Miguel Rojas Mix y contó con 25 delegados de 10 países latinoamericanos, además de 11 observadores cubanos.[6] En él se exhibieron obras de 127 artistas y los participantes firmaron declaraciones y acuerdos, sobresaliendo el "Llamamiento a los artistas plásticos latinoamericanos", una especie de manifiesto de y para los artistas revolucionarios. Reiterando los principios de la "Declaración de La Habana", el documento rechazaba el "arte burgués" –individualista, formalista y comercial–, denunciaba la penetración del imperialismo cultural estadounidense en América

---

Victor Grippo, Ricardo Roux y Juan Pablo Renzi; Brasil: Mário Pedrosa; Cuba: Mariano Rodríguez.

[5] Comisiones: 1) Significación ideológica del arte; 2) El Arte en América Latina en el momento histórico mundial; 3) Arte y comunicación de masas; 4) Arte y creación popular; 5) Estrategia cultural.

[6] Delegados: Argentina: Ricardo Carpani y Julio Le Parc; Brasil: Sérvulo Esmeraldo; Chile: Miguel Rojas Mix, José Balmes, Eduardo Garreaud, Carlos Maldonado, Lautaro Labbé y Alejandro "Mono" González; Colombia: Carlos Granada; Cuba: Mariano Rodríguez, Lesbia Vent Dumois, José Fowler González, Félix Beltrán, René de la Nuez, Alberto Carol, Adelaida de Juan, Carmelo González y Francisco Blanco Hernández; México: Mario Orozco Rivera; Panamá: Raúl Rolando Rodríguez Porcell; Perú: Tilsa Tschiya y José Bracamonte; Uruguay: Eugenio Darnet; Venezuela: Régulo Pérez. Observadores: Cuba: José Pomares, Marta Arjona, Luis Martínez Pedro, Adigio Benítez Jimeno, Sergio Martínez, René Azcuy, Alfredo Rostgaard, Ernesto González Puig, Mario Gallardo, Manuel López Oliva y Fayad Jamis.

Latina y reivindicaba la conciencia revolucionaria, la actitud militante y el vínculo práctico de los artistas con las luchas populares (Rojas Mix, 1973, p. 37-40.). Siguiendo el principio de que el artista debería tomar una posición definida frente a los problemas de su tiempo, los participantes también suscribieron una "Declaración de solidaridad con la lucha del pueblo vietnamita" y firmaron acuerdos dirigidos a multiplicar los intercambios, expandir la red y apoyar a las luchas revolucionarias internacionales. Así, el Encuentro se planteó como un espacio de diálogo y acción colectiva de los artistas de la región.

Una de las resoluciones del evento fue la creación de un boletín mensual de artes plásticas, editado por la Casa de las Américas. Su primer y único número publicado estuvo dedicado a recoger "a manera de memoria, las actividades y documentos más sobresalientes del Encuentro"[7], con el fin de difundir sus posiciones y lograr la incorporación de más artistas. Además de textos, el boletín traía muchas fotos de las reuniones y de los participantes más prominentes, acompañadas por un breve comentario suyo reiterando la importancia y los postulados del Encuentro. A la vez, Miguel Rojas Mix editó en Chile en 1973 un pequeño libro que reunía los documentos producidos en el marco del Encuentro de Artistas Plásticos del Cono Sur y del I Encuentro de Plástica Latinoamericana, es decir, los informes de las comisiones y las declaraciones finales, además de la lista de participantes (Rojas Mix, 1973).

El golpe de Estado en Chile impidió la realización del II Encuentro de Artistas Plásticos del Cono Sur, previsto para tener lugar en el IAL en la primera quincena de octubre de 1973. Asimismo, la delegación chilena no pudo participar en el II Encuentro de Plástica Latinoamericana, que se llevó a cabo en La Habana en la siguiente quincena. Organizado por la CA y el Museo de Bellas Artes de Cuba, el evento contó con 37 delegados de 9 países e incluyó una exposición de aproximadamente 140 obras de 81 artistas.[8] El golpe en Chile, sumado a los ocurridos

[7] *Boletín Artes Plásticas Casa de las Américas*, n. 1. La Habana: Casa de las Américas [1973].

[8] Delegados: Argentina: Graciela Carnevale, Ricardo Carpani, Ignacio Colombres, León Ferrari, Julio Le Parc, Alejandro Marcos y Luis Felipe Noé; Brasil: Gontran Guanaes Netto; Colombia: Carlos Granada; Cuba: Adelaida de

anteriormente en Brasil (1964), Bolivia (1971) y Uruguay (1973), minaba la perspectiva de la revolución continental y eso quedó claro en el Encuentro. Este giró a la resistencia, dedicando actividades y declaraciones a la solidaridad con las víctimas de los golpes militares del Cono Sur (Suárez y Macchiavello, 2005, p. 218-220).[9] Entre ellas, sobresale una "pintada pública" en el Museo de Bellas Artes, que fue una jornada de trabajo voluntario en que los artistas participantes pintaron en vivo frente al público docenas de obras que tematizaban la situación chilena. También en los acuerdos del evento se observa un énfasis en la solidaridad internacionalista, como lo demuestran los llamados a organizar "muestras colectivas contra el fascismo en Chile" y "participar en la defensa de presos políticos latinoamericanos, y en la denuncia de la represión y la tortura, especialmente en Chile, Bolivia, Brasil, Uruguay"[10]. En cuanto a la exposición de obras, en comparación al año anterior, se nota un mayor énfasis en temas de la coyuntura y una menor variedad estilística.[11]

Si comparamos las listas de participantes de los tres encuentros comentados anteriormente (ver gráficos abajo[12]), notamos que hay una clara predominancia de artistas chilenos en el evento organizado en Santiago de Chile y de cubanos en los eventos organizados en La Habana. Los demás países cuentan con solamente 1-3 representantes, a excepción de Argentina, que tiene varios representantes en el I Encuentro de Artistas Plásticos

---

Juan, Adigio Benítez Jimeno, René Azcuy, Félix Beltrán, Carmelo González, Francisco Blanco Hernández, Alberto Carol, Fayad Jamis, José Fowler González, Mario Gallardo, Lesbia Vent Dumois, Manuel López Oliva, Mariano Rodríguez, Luis Martínez Pedro, René de la Nuez, Ernesto González Puig, Alfredo Rostgaard y Sergio Martínez; México: Guillermo Ceniceros y Teresa Morán; Panamá: Raúl Rolando Rodríguez Porcell; Perú: José Bracamonte, Ciro Palacios y Cristina Portocarrero; Puerto Rico: Rafael Rivera Rosa; Venezuela: Luis Arnal, Régulo Pérez y Claudio Cedeño.

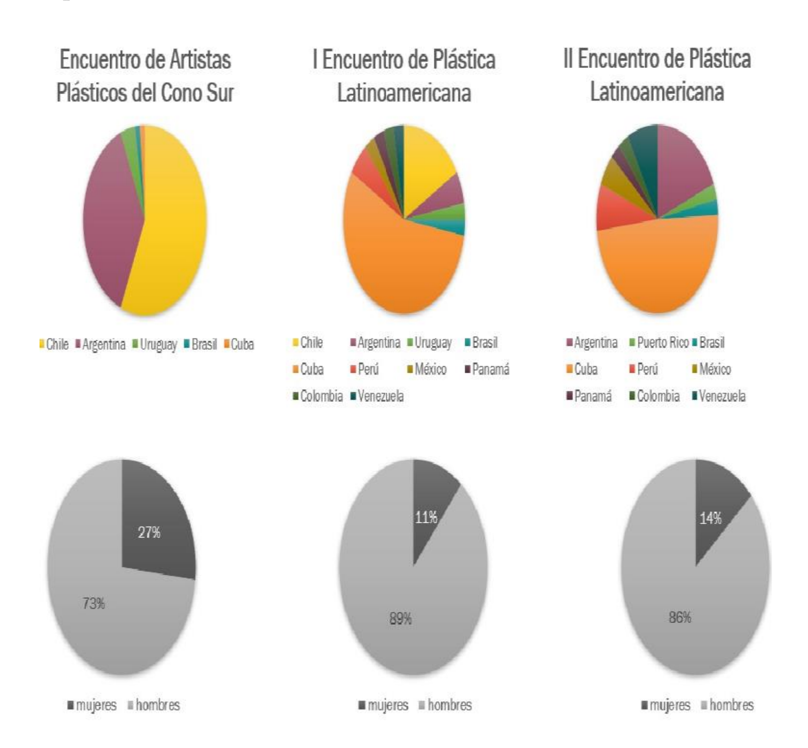
[9] También se produjeron declaraciones de apoyo a las luchas "de los pueblos árabes" y "del pueblo portorriqueño por su independencia".

[10] "Declaración del II Encuentro de Plástica Latinoamericana. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. Octubre 1973". Disponible en: http://archivosenuso.org/viewer/2478. Acceso en: 10 ago. 2022.

[11] Sobre la exposición y la "pintada pública", ver Torres, 2015, p. 106-113; Marchesi, 2010, p. 152-159.

[12] Elaborados por la autora del presente texto. Se consideraron tanto los delegados, como los observadores de los eventos.

del Cono Sur y el II Encuentro de Plástica Latinoamericana. En algunos casos, aunque se consideran sus países de origen, los artistas estaban radicados fuera de América Latina –más específicamente, en Francia.[13]



Solamente dos artistas –el cubano Mariano Rodríguez y el argentino Ricardo Carpani– asistieron a los tres encuentros y, a excepción de los artistas cubanos, solamente cinco artistas participaron en las dos ediciones del encuentro en La Habana. Otro dato que llama la atención es la gran variedad observada entre los participantes, los cuales se dedicaban a diferentes técnicas y estilos artísticos – de la escultura a la historieta, del

[13] Caso de Julio Le Parc, Alejandro Marcos, Sérvulo Esmeraldo, Gontran Guanaes Netto y Luis Arnal. Sobre el movimiento de arte latinoamericano en París y la interacción entre artistas latinoamericanos a nivel internacional en el periodo, ver Marchesi, 2010; Plante, 2013.

muralismo al informalismo.[14] Finalmente, el hecho de que la gran mayoría de los participantes eran hombres significa que los eventos reflejaron y, al mismo tiempo, reiteraron la desigualdad de género que históricamente ha marcado el campo de la plástica a nivel regional y mundial.

Los documentos difundidos en el marco de los eventos insisten en la idea de una plataforma de acción común y colectiva, pautada en principios compartidos en diferentes países del subcontinente. Eso se da, por una parte, a través de la reiteración de textos, temas y posiciones; y, por otra, del silencio en torno a las diferencias y polémicas surgidas en las reuniones, las cuales no se mencionan en ninguno de los materiales publicados.[15] Aunque estos sugieren la existencia de una comunidad internacional de artistas, los datos presentados anteriormente demuestran que esta comunidad no existía previamente, ni llegó a formarse en un periodo tan corto e inestable.

La idea original era realizar una edición al año del Encuentro de Plástica Latinoamericana, pero la tercera tuvo que esperar hasta 1976 – mesmo año del último golpe militar en Argentina – para concretarse y contó solamente con participantes de América Central[16]. La integración de los países del Caribe se volvió explícita en la última edición del evento, ahora titulado Encuentro de Plástica Latinoamericana y del Caribe. Este se realizó en 1979 y, aunque contó con participantes de diferentes partes de la región[17], su tono fue distinto a los anteriores. Como analizan Sylvia Suárez y Carla Macchiavello (2005, p. 223), la revolución ya no aparece en los documentos del evento como un proceso en curso y la reflexión sobre la labor militante del artista revolucionario se desvanece, dando lugar a discursos en torno a identidades locales y regionales. Habría, además, una predominancia de lo estético sobre lo social y político.

Así, los lazos que se empezaban a tejer entre los artistas comprometidos en el marco de los gobiernos socialistas de Chile

---

[14] Esta diversidad se hizo notar sobre todo en la exposición del I Encuentro de Plástica Latinoamericana.

[15] Sobre estos debates, ver Paladino, 2020, p. 91-96; Suárez y Macchiavello, 2005, p. 195-198.

[16] Cuba, Costa Rica, Panamá, Puerto Rico y República Dominicana.

[17] Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Cuba, México, Panamá, Perú, Puerto Rico, República Dominicana y Venezuela.

y Cuba fueron bruscamente truncados por los golpes de Estado en el subcontinente. Este hecho hace reflexionar sobre los límites de un proyecto tan dependiente del apoyo estatal y de una coyuntura específica. A la vez, el presente estudio demuestra la existencia y relevancia de los intentos de creación de redes intelectuales protagonizados por artistas. Para comprenderlos, una mirada que enfoque el carácter colectivo y transnacional de estas conexiones se hace imprescindible.

Bibliografía

Altamirano, Carlos. "Introducción general" (p. 9-27). En: Altamirano, Carlos (Dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina*, v. I. Buenos Aires: Katz, 2008.

Gallardo, Emilio José. *El martillo y el espejo: Directrices de la política cultural cubana (1959-1976)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil: debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintuno, 2003.

Heras, Eduardo; Navarro, Desiderio (Ed.). *La política cultural del período revolucionario: memoria y reflexión*. La Habana: Centro Cultural Criterios, 2008.

Lebeau, Élodie. "El Museo de la Solidaridad de la Unidad Popular al exilio (1971-1991). Una experiencia transnacional en tiempo de guerra fría cultural". *Secuencia*, n. 108, 2020, p. 1-31.

Marchesi, Mariana. "Redes de arte revolucionario: el polo cultural chileno-cubano, 1970-1973". *A Contracorriente*, v. 8, n. 1, p. 120-162, 2010.

Paladino, Luiza. *A opção museológica de Mário Pedrosa: Solidariedade e Imaginação Social em Museus na América Latina*. Tesis, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Plante, Isabel. "*Amérique Latine Non Officielle* o París como lugar para exhibir contrainformación". *A Contracorriente*, v. 10, n. 2, p. 58-84, 2013.

Rojas Mix, Miguel (Ed.). *Dos Encuentros: 1. De Artistas del Cono Sur, Santiago, Chile, 1972; 2. De Plástica Latinoamericana, La Habana, Cuba, 1972*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1973.

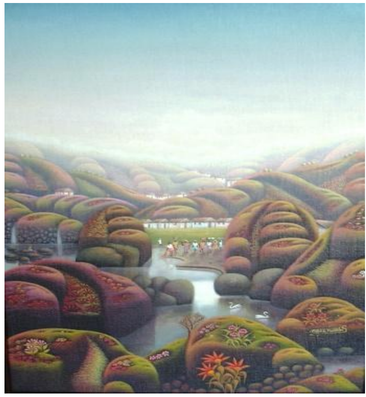
Schmiedecke, Natália. “Fraguando la unidad de dos estrellas solitarias: Relaciones políticas y culturales entre Chile y Cuba durante la Unidad Popular”. *Iberoamericana*, v. XXI, n. 78, p. 153-176, 2021.

Suárez, Sylvia; Macchiavello, Carla. “Solidaridad, plástica, redes y revolución: una crónica breve del surgimiento y oclusión del meridiano Chile-Cuba en el ámbito del arte latinoamericano” (p. 175-226). En: Bernal, María Clara (Ed.). *Redes intelectuales: Arte y política en América Latina*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005.

Torres, Sergio. *Artillería visual. Resistencia cultural contra las dictaduras militares de los años setenta en América Latina*. Tesis, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2015.

Un pueblo de pintores. La magia de Haití[*]

Raffaela Cedraschi



Mario Montilus[1], *Islas de ensueño*, óleo sobre tela.
Col. Ana María Portillo

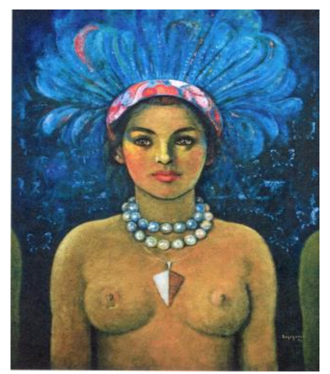
"Existe un enigma estético. El misterio es éste: el África tradicional no tiene [casi] *pintura y las demás Antillas ignoran la figuración.*
¿De dónde procede entonces el don plástico de estos antillanos llegados de África?
¿Por qué el color estalla aquí y no en Martinica?
La respuesta se impone: porque aquí hay un pueblo.
Excepcional personalidad colectiva, por derecho de primogenitura."
(Régis Debray, en *Haití. 500 años de historia*, 1997)

El fenómeno de la creolización[2], como producto de la mezcla de múltiples culturas que combina elementos indígenas, africanos y

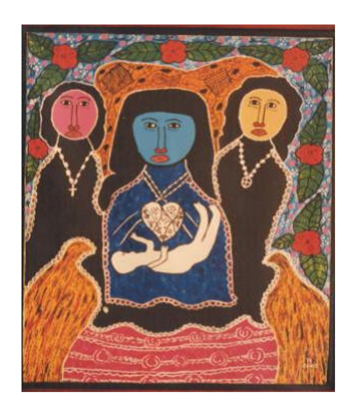
[*] Este texto es una reformulación de la publicación y los textos que acompañaron la exposición temporal *Haití. Historias y sueños*, Museo de la Cancillería/Secretaría de Relaciones Exteriores, México (noviembre 2012-abril 2013). Curaduría: Raffaela Cedraschi. Museografía: José Luis Viesca. Todas las obras, públicas y particulares, están en colecciones mexicanas y las fotos son de Raúl Barajas.

[1] Lo más extraordinario de las pinturas de Mario Montilus (1961), además de sus ambientes de ensueño, es el refinamiento en la técnica misma. Todo está pintado con un pincel de un único pelo, por lo que adquieren la textura del terciopelo, la seda o el esmalte (Grandjean, 1997).

europeos, pero cuyo resultado va más allá de la suma de sus partes (Depestre, 1981), es un elemento esencial para comprender el pueblo haitiano y se expresa no sólo en su lengua, el *créole*, sino también en la originalidad de sus aportaciones religiosas, sociales y artísticas.



Col. Sergio Romero Jean Claude Legagneur, *India*, óleo sobre tela.



Denis Smith, *Saint Soleil III*, 1992, acrílico, Museo Nacional de Culturas Populares Col. particular



Bernard Wah, *Danza vudú*, óleo sobre tela.

Se ha hablado mucho del *boom* de la pintura haitiana, sin embargo, esta explosión de artistas se pudo dar a partir de ciertas

[2] En francés, *créole* implica ya una mezcla de culturas, una connotación distinta del criollo en español, que indica descendiente de españoles en tierra americana.

condiciones que se concretaron en la década de 1940 y que permitieron el florecimiento no solo de la pintura, sino también de la literatura.

Dos fueron los factores que sentaron las bases de este fenómeno: el primero fue indudablemente la reivindicación de la raíz africana en la cultura haitiana con el libro de Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle* (*Así habló el tío*). Publicado en 1928, dicho estudio instaura la corriente indigenista haitiana, en donde la negritud se libera de las críticas y los prejuicios difundidos por el clero católico y la prensa occidental contra el vudú, considerado como bárbaro y primitivo. Surge entonces toda una nueva literatura centrada alrededor de temas propiamente haitianos, inspirados en sus raíces y en contra de la dominación colonial de la clase política (Dalembert y Trouillot, 2010; Mezilas, 2011).

El segundo factor que facilitó la "explosión" de la pintura haitiana fue la fundación en 1944 del Centro de Arte en Puerto Príncipe por el pintor estadounidense Dewitt Peters. Este Centro posibilitó el encuentro de muchos pintores como Philomé Obin y Hector Hyppolite, entre muchos otros, que se retroalimentaron y se juntaron para intentar formar su propio lenguaje y construirse una imagen ante el mundo. "Haití, el único pueblo de pintores" son las palabras de André Malraux después de su viaje a la isla y, efectivamente, en todas las Antillas no se encuentra una manifestación artística tan arraigada y vívida como la pintura en Haití[3].



Dewitt Peters y Hector Hyppolite en 1948 (Foto A. Metraux, en https://haitianartsociety.org/hyppolite-hector-1894-1948)

[3] André Breton, fundador del surrealismo, viajó a Haití en 1945 con el artista cubano Wifredo Lam. Ambos adquirieron pinturas de Hyppolite y Breton escribió sobre su obra en *El surrealismo y la pintura*. La pintura de Hyppolite, sin embargo, fue más realista y relacionada con lo religioso.
en http://sibila.com.br/cultura/hector-hyppolite-the-haitian-painter/3374

Cabe mencionar, además, que muchos de los pintores haitianos hunden sus raíces en el imaginario de los lwa y la religión vudú y son también oungan, sacerdotes del vudú.



Entrada del peristilo del *oungan* Max Beauvoir, Mariani. (
Foto R. Cedraschi, 2012)

"A través de su arte y su cultura, los pueblos se reconocen y se diferencian. Afirman su presencia en la tierra. Mandan sus mensajes originales, autóctonos, universales a otros pueblos.
Cada comunidad humana proyecta su identidad, su tonalidad propia que sale de sus entrañas, de su corazón, de sus mitos y dioses, de sus días y obras, de sus recuerdos y sueños, ...
Fuera de esta capacidad de identidad y de invención está el desierto de los estereotipos."
(Gérard Pierre-Charles, 1993, Pétion-Ville,
en *Haïti Chérie. Arte haitiano de hoy*)

Paraísos perdidos y reencontrados

Las escenas paradisíacas son recurrentes en la pintura haitiana. Paisajes inspirados en escenas bíblicas donde todo tipo de animales convive en perfecta armonía en escenarios lujuriantes o bien representaciones de la expulsión de Adán y Eva del paraíso



después del pecado original. Estas escenas tienen su origen en la influencia de curas y monjas que se encargaron de la educación en Haití a partir del concordato firmado entre el país y la Iglesia católica en 1860 (Alexis, 2000).

Gabriel Alix[4], *Panteras negras*, acrílico sobre tela. Museo Nacional de Culturas Populares

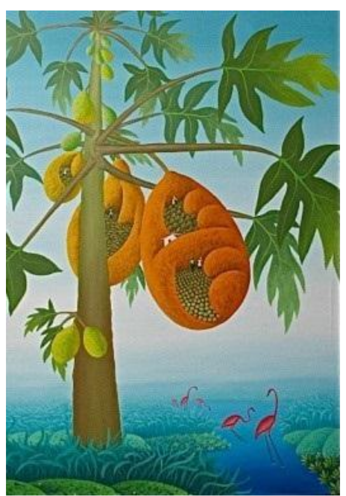
Sin embargo, son escenas que remiten también a paisajes que los esclavos tuvieron que abandonar, la idealización de su mundo africano perdido: la Guinea mítica. También evocan paraísos encontrados, puesto que la tierra de *Ayiti* que los recibió probó ser realmente un paraíso terrenal.



Albott Bonhomme,
Selva del paraíso,acrílico sobre tela. Col. Ana María Portillo

Sin olvidar que la repetición de escenas con vegetación de selvas vírgenes, de paisajes idílicos imaginarios también expresa la nostalgia por estos paraísos que se están perdiendo. Son una denuncia de la deforestación excesiva en tierras haitianas, y la pérdida de su flora y fauna (Alexis, 2000).

[4] En 1946, su amigo Hector Hypolite presenta a Gabriel Alix (1930-1998) a la comunidad del Centro de Arte, donde se habría de convertir en maestro de varias generaciones de pintores y precursor de las pinturas de animales salvajes en la jungla. Sus tigres o panteras negras de grandes ojos amarillos se volvieron muy famosas y pertenecen a colecciones en todo el mundo.



Kens Cassagnol, *Papayas*, acrílico sobre tela.
Col. Ana María Portillo

El Campo

¿Los que somos? Si es una pregunta, voy a contestarte: bien, somos este país que no es nada sin nosotros, nada de nada. ¿Quién siembra, quién riega, quién cosecha? El café, el algodón, el arroz, la caña, el cacao, el maíz, los plátanos, las verduras y toda la fruta, si no nosotros, ¿quién los haría crecer? Y con todo esto somos pobres, es cierto, somos desgraciados, es cierto, somos miserables, es cierto. Pero ¿sabes por qué, hermano? A causa de nuestra ignorancia: no sabemos todavía que somos una fuerza, una sola fuerza […]. *Un día, cuando habremos aprendido esta verdad* […]*, haremos la asamblea general de los gobernadores del rocío, el gran 'coumbite'* [tequio] *de los trabajadores de la tierra para arrancar la miseria y sembrar la nueva vida.*

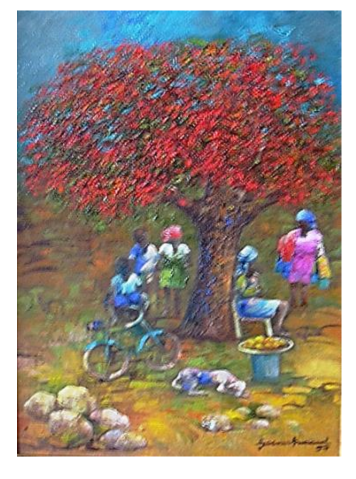
(J. Roumain, *Los gobernadores del rocío*, 1944)

A pesar de las escenas rurales sumamente idealizadas que vemos reflejadas en la mayoría de los cuadros sobre esta temática, también muy recurrente, la realidad campesina haitiana fue y sigue siendo muy precaria.



Henry Robert Brésil, *Escena rural*, acrílico. Col. particular

Los campesinos, que constituyen todavía la mayoría de la población, han sido desde siempre abandonados a su suerte y son considerados como un mundo aparte, "un país dentro del país" (Barthélémy, 2004).

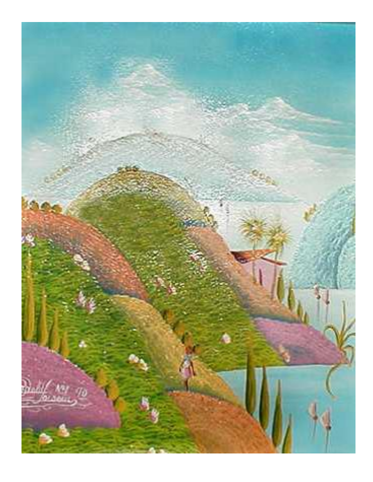


Gesner, Armand[94], *A la sombra de un tabachín,* Óleo sobre tela. Col. Ana María Portillllo

Este abandono por falta de programas y políticas estatales se ve recrudecido por el aumento de la deforestación resultado del continuo desmonte de los cerros tratando de ganar una parcela cultivable a la montaña, además del uso de carbón de madera como combustible para cocinar. A falta del manto protector de los árboles, el frágil suelo tropical queda al descubierto, un efecto que se ve incrementado por las tormentas y los huracanes que asolan la isla, mismos que deslavan cada año más las laderas de esta "isla montañosa", *Ayiti*.

---

[94] Gesner Armand (1936-2008), miembro del Centro de Arte, vivió en México por tres años donde tomó clases de cerámica y escultura y fue alumno del pintor Juan Soriano. Considerado como el "impresionista" haitiano, utiliza la luz para crear efectos de colores brillantes. Las imágenes más recurrentes en sus cuadros, famosas por su gran realismo, son palomas y pichones, curiosamente todos sin ojos. Cuenta la leyenda que un día un pichón se estrelló contra una de sus telas por haberse identificado con las aves pintadas.



Gérard Loiseau, *Laderas rurales*, óleo sobre tela.
Col. Ana María Portillo

Mercados

La importancia de los mercados, rurales o urbanos, en las obras pictóricas haitianas no tiene límites. Muchos artistas, algunos entre los más conocidos, se han inspirado en estas fiestas multitudinarias de colores, texturas y aromas, hechas de encuentros e intercambios. Quizá sea el lugar más privilegiado donde el mundo indígena prehispánico y el mundo africano se reconocen y se fusionan.



Monique Larosse, *Mercado*, óleo sobre tela.
Col. Ana María Portillo



Wilmino Domond[6], *Mercado*, 1959, óleo sobre tela.
Col. particular

Con alguna presencia masculina excepcional, el mercado es un reino de mujeres. Por una parte, tenemos la tradición africana de la costa de Guinea, donde las mujeres son las que venden los productos agrícolas en los mercados. Por la otra, está la historia particular de Haití: después de la revolución de 1804 los esclavos liberados adquirieron grandes terrenos que exigieron a los hombres una dedicación completa al trabajo agrícola, así que la mujer se dedicó a la comercialización. Además, por la inestabilidad política que siguió después de 1804, el reclutamiento forzado de hombres era una práctica muy común, así que la población masculina se mantenía alejada de los caminos y las mujeres se convirtieron en eslabones e intermediarias necesarias entre el campo y las ciudades (S. Mintz en Bastide, 1977).

[6] Wilmino Domond (1925) era un cultivador de café antes de empezar a pintar bajo la influencia de su primo Castera Bazile. Se incorporó al Centro de Arte en 1948 y, a pesar de no abandonar nunca la agricultura, logró una carrera muy exitosa como pintor. Sus temas favoritos son las escenas cotidianas multitudinarias, como los mercados y las ceremonias vudú (Alexis, 2000).



Jean-Claude Blanc, *Mercado*, Acrílico sobre tela. Col. Ana María Portillo

Cameau Rameau, *Vendedoras*, óleo sobre tela. Col. Ana María Portillo



Mujeres

Las mujeres son omnipresentes en las expresiones artísticas de Haití; retratos realistas o imaginarios, representadas en escenas de la vida cotidiana, los mercados, las ciudades, el campo, las ceremonias religiosas (G. Cossard-Binon en Bastide, 1977).



Jacques Enguerrand Gourgue[7], *Mala venta,* acrílico sobre tela, Col. Ana María Portillo



Wilson Bigaud[8], *Vendedora de maíz, rezo*, acrílico sobre tela. Col. Ana María Portillo

[7] Jacques Enguerrand Gourgue (1931-1996) se formó en el Centro de Arte, donde participó desde 1947, y es uno de los pintores más destacados de Haití. Se dice que la madre de Gourgue fue una sacerdotisa *manbo* de cuya experiencia el pintor ha sacado mucha inspiración para sus telas. En el cuadro que se presenta vemos a una mujer apesadumbrada que dirige una plegaria a los espíritus, pues sus plátanos machos ya se han madurado demasiado para que se puedan vender (A. M. Portillo, conversación personal, 2012).

[8] Wilson Bigaud (1931-2010), formado en el Centro de Arte a partir de 1946, también participó en la realización de los frescos de la catedral de la Santísima Trinidad de Puerto Príncipe, destruida en el temblor de 2010. Su obra será

En el aspecto económico también juegan un papel fundamental, sobre todo en la sociedad rural. Siguiendo una huella dejada en la memoria por la tradición africana, las mujeres que trabajan como comerciantes en los mercados disponen de la ganancia de la venta de sus productos agrícolas. Eso se traduce en un gran poder económico y monetario en el seno familiar. También gozan de una cierta libertad y derecho de autodeterminación, seguramente ganados durante la esclavitud y la lucha por la liberación, cuando los hombres lograron aceptar a la mujer como cómplice, no subordinada, en la dura lucha por la sobrevivencia (S. Mintz en Bastide, 1977).



Claude Dambreville[9], *Vendedora de limones*, acrílico sobre tela Col. Ana María Portillo



Alphonse Fritzner, *Mujer azul*, acrílico sobre tela Col. Ana María Portillo

A pesar de la discriminación social, racial y de género que se vive actualmente en las ciudades, impuesta por el pensamiento colonial, las sociedades de las Antillas con población mayoritariamente africana. Al contrario de las colonizadas por

---

reconocida por la forma realista en la que representa escenas de la vida cotidiana como bodas, fiestas, ceremonias vudú, mercados y oficios diversos. Un rasgo característico de su trabajo es que los personajes principales adoptan casi siempre una postura frontal o totalmente de perfil en la representación.

[9] Antes de dedicarse a la pintura, Claude Dambreville (1934) dirigía una estación de radio comercial, *Radio Tropiques*. En 1968 entra al Centro de Arte donde aprende a pintar y a desarrollar su estilo personal. A través de sus tonos azulados y verdosos, el juego entre luces muy fuertes y profundas sombras, logra expresar la fuerza, la dignidad y la belleza de sus sujetos, generalmente mujeres (Alexis, 2000).

españoles, "han sabido desarrollar una relación mucho más igualitaria entre géneros que nuestras sociedades occidentales" (S. Mintz en Bastide, 1977: p. 98).

La Ciudad



Préfète Duffaut[10], *Ciudad imaginaria*, acrílico sobre tela.
Col. particular

El avance desordenado de las ciudades de Haití comparte los mismos elementos que los observados en otros países en desarrollo: éxodo en masa desde el campo abandonado a su suerte, hacinamiento, precariedad en las construcciones, falta de oportunidades y servicios en todos los ámbitos urbanos, en ciudades perdidas más allá de todo control, como nos indican las noticias más recientes de Haití.

[10] Préfète Duffaut (1923-2012) nació cerca de la ciudad de Jacmel y desde chico ayudó a su padre en la construcción de barcos, donde descubre su talento para el diseño, y en 1944 Rigaud Benoit lo introduce al Centro de Arte. Participó en la realización de los frescos de la catedral de la Santísima Trinidad (misma que fue destruida en el terremoto) junto a otros ocho pintores (Grandjean, 1997). Duffaut es seguramente el pintor haitiano más reconocido en el mundo por sus "ciudades imaginarias".



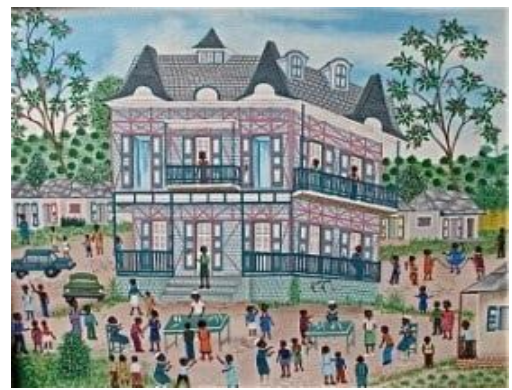
Jacques Valburn II, *Bidonville*, óleo sobre tela Col. Ana María Portillo



René Haspil[11], *Cuanta gente*, 1993, acrílico sobre acrílico. Museo Nacional de Culturas Populares

---

[11] René Haspil (1954) fue alumno de Casimir Laurent, uno de los maestros de los pintores que retratan mercados. A partir de 1988 ha desarrollado un estilo propio, en la frontera con la representación abstracta; su técnica de "rompecabezas" reside en recubrir con una plasta sus telas, pintar por encima de ella y después marcar cada una de las figuras -rascando con el mango del pincel- su perfil sobre la plasta, lo que además ofrece una textura peculiar a sus cuadros (Grandjean, 1997).



Jean-Baptiste Jean[12], *Campaña de vacunación*, acrílico sobre tela, Col. Particular



Buffon Termidor[13], *El patio*, óleo sobre tela. Col. Ana María Portillo

---

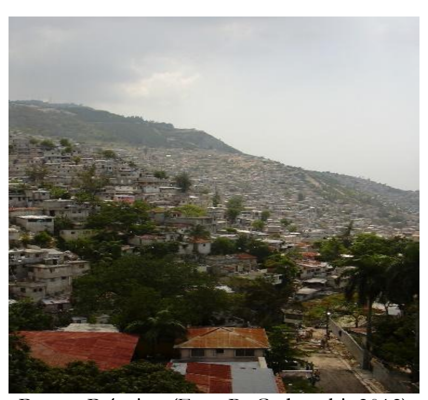
[12] Jean-Baptiste Jean (1953-2005), alumno de Philomé Obin, es considerado un maestro de la tercera generación de la Escuela del Norte (Alexis, 2000). En este cuadro se muestra una casa construida en el peculiar estilo arquitectónico conocido como *gingerbread* ("pan de jengibre"), muy común en todo el Caribe, desde el sur de Estados Unidos hasta las Antillas y las costas caribeñas de Latinoamérica. Son casas generalmente de dos pisos, en madera, pintadas en colores pastel, con techos de dos aguas, buhardillas, balcones y verandas. Parecen inspiradas en las casas de los cuentos de Europa del norte, pero están perfectamente adaptadas al clima caribeño; diseñadas con materiales fácilmente sustituibles en caso de daños provocados por los siempre presentes huracanes y temblores.

[13] Buffon Thermidor (1960) hace honor a la corriente de pintores del norte con sus paisajes urbanos exactos y complejos, inspirados en la arquitectura colonial de la "gente bien", característica de Cabo Haitiano, ciudad portuaria en el norte



Yordan Dabady, *Mi barrio*, óleo sobre tela.
Col. Ana María Portillo

En Puerto Príncipe, antaño una de las ciudades más bellas del Caribe, estos problemas se ven exacerbados por estar situada al pie de cerros y montañas. A causa de la progresiva deforestación y urbanización caótica, la ciudad se ha visto afectada por aludes de lodo y basura que bajan por las laderas e inundan la ciudad baja, frente a la bahía, con desechos de todo tipo.



Puerto Príncipe (Foto R. Cedraschi, 2012)

---

de la isla. "Pinto las casas coloniales, con unos interiores impresionantes. Esas casas bellas, el hijo de mi hijo no tendrá seguramente la suerte de verlas, a causa de la modernidad que las sustituye por unos cubos de cemento." (Grandjean, 1997: p.101)

"… miraba, fascinada una vez más, esos centenares de viviendas entremezcladas sobre la ladera de la montaña; los techos de lámina y de cemento reflejando crudamente los rayos del sol del mediodía.
Pareciera como si la montaña se hubiera dotado de un caparazón cuyas escamas fueran la techumbre de cada habitación. Un caparazón bien frágil el día en que la tierra se ponga a temblar, o una lluvia de diluvio ablande el suelo hasta que no pueda sostener más esa masa monstruosa."
Gary Victor, *Le sang et la mer*, 2010



Enero 2010, unos días después del temblor (diario *Le Monde*)



Mario Benjamin, *Mirada a lo lejos*, técnica mixta.
Col. particular

Bibliografía

Alexis, Gérald 2000 *Peintres haïtiens*, Paris, Ed. Cercle d'Art

Álvarez, Aurelia, 1993, *Haïti Chérie. Arte haitiano de hoy*, México, Dir. General de Culturas Populares

Barthélémy, Gérard, 2004 "Haïti ou l'affrontement de deux créolités", en Lescot, Anne y Santos da Silva, Florence, (coord.), *A quoi rêve Haïti?* Africultures 58, Paris, L'Harmattan

Bastide, Roger, (comp.), 1977 *Schiava. La donna di colore in America Latina*, Milano, Mazzotta Ed.

Bris, Michel, Le, (ed.) 2003 *Vaudou*, Paris, Centre Culturel Abbaye de Daoulas-Ed. Hoëbeke

Dalambert, Louis-Philippe & Trouillot, Lyonel, *Haïti. Une traversée littéraire*, Haití, Culturefrance/Ed. Philippe Rey/Presses Nationales d'Haïti, 2010

Depestre, René 1981 «Un arc et ses flèches », en el *Correo de la UNESCO*, XXXIV, 12

Drot, Jean-Marie 1997 *Haití. 500 años de historia*, Casoria (Italia), Unión Latina-Diagonale-Agence de la Francophonie

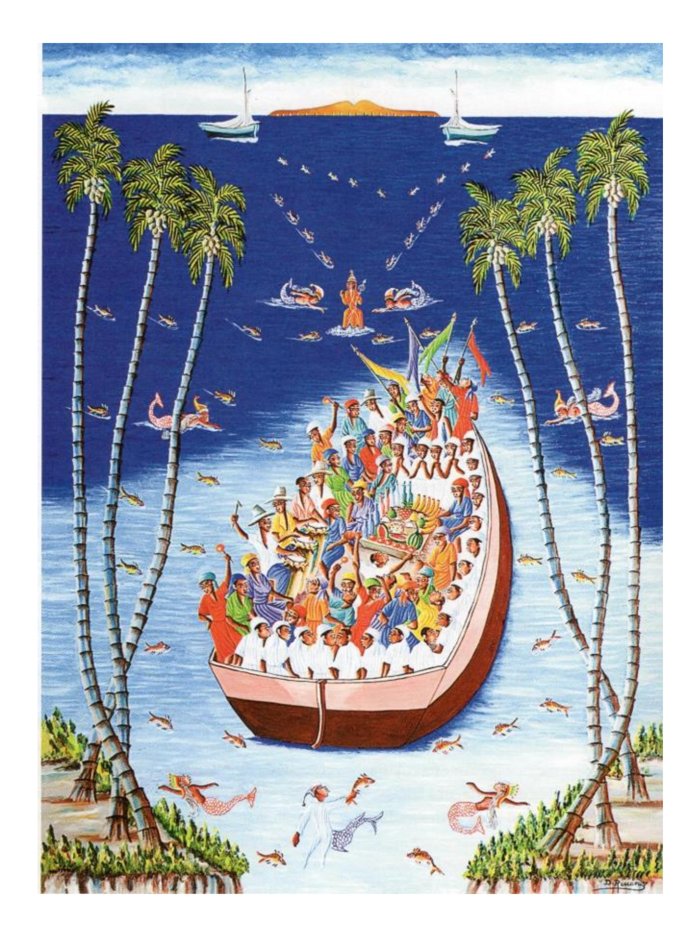
Grandjean, Michèle 1997 *Artistes en Haïti. Cent parmi d'autres*, Marseille, Art et Cœur

Hurbon, Laënnec 1987 *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, Ed. Deschamps 1993 *Les mystères du vaudou*, Francia, Gallimard

Mezilas, Glodel 2011 *Haití más allá del espejo: historia, cultura, subdesarrollo*, México, Ed. Praxis

Roumain, Jaques 2007 *Gouverneurs de la Rosée*, Port-au-Prince, Ed. Fardin

Victor, Gary, 2010 *Le sang et la mer*, Francia, Vents d'ailleurs



Dieudonné Rouanez, *Ceremonia para Agwé*, 1993, óleo sobre tela.
Museo Nacional de Culturas Populares

IV. Autoritarismos y resistencias democráticas en el Sur

Fascismo Periférico

Guilherme Simões Reis

El ascenso de gobiernos y movimientos de extrema derecha en el presente siglo no alcanzó solo países de Europa y los Estados Unidos, sino también el Sur Global, incluso Brasil, India y Filipinas. Estos casos son a menudo clasificados como "populistas de derecha" (Mudde, 2004; Levitsky y Ziblatt, 2019), concepto que suele igualar la extrema derecha a la izquierda anticapitalista ("populistas de derecha" y "populistas de izquierda"), mientras asigna a la derecha tradicional y neoliberal el sello de "buena conducta" y la clasificación como "centro democrático".[1]

Me opongo a este enfoque y defiendo que estos casos de líderes, partidos, movimientos y gobiernos caracterizados como "antiizquierdistas autoritarios, xenófobos y racistas, altamente personalistas con discurso nacionalista o seudonacionalista, que movilizan más los odios y miedos que argumentos racionales" (Reis, 2019) –deben ser clasificados– o son candidatos a esta clasificación –como fascistas. Sin embargo, el fascismo en la periferia suele presentar diferencias con respecto a los de países centrales del capitalismo mundial.

Es obvio que este juicio discrepa de una serie de interpretaciones relevantes acerca de qué es fascismo y dónde ha existido. En las próximas páginas no solo explicaré porque considero que el fascismo puede existir (y existe) hoy día y en la periferia sino discutiré los elementos que sostienen los argumentos contrarios.

Considero que las interpretaciones que restringen históricamente al concepto impiden que se distingan cuáles de los elementos de los "fascismos clásicos" europeos fueron coyunturales y cuales son definidores del fascismo en contraposición a otras manifestaciones de conservadurismo autoritario. Mann (2008), por ejemplo, incorpora como centrales

[1] En general, el epíteto "populista" es utilizado para los casos indeseables para el mercado, lo que discuto en otros textos (Reis, 2019; 2022).

en el fascismo tanto el estatismo como el paramilitarismo. Asimismo, a pesar de reconocer el riesgo del retorno del fascismo, no considera como fascista a ninguno de los casos contemporáneos de nacionalismos de extrema derecha. A mí me parece que esta definición se agarra a aspectos coyunturales como si fueran esenciales y definidores. Por ejemplo, el paramilitarismo: la (potencial) violencia y su discurso son esenciales al fascismo, pero la utilización específicamente de organizaciones paramilitares es (o fue) circunstancial.

¿Qué es fascismo?

Considero que el fascismo, desde los casos clásicos de la Italia de Mussolini y de la Alemania nazi, hasta los casos contemporáneos, también en la periferia, comparten estos rasgos: movilización popular (es popular y esto lo distingue de otros conservadurismos y reaccionarismos); tendencia a tener un líder que personifique al movimiento, partido o régimen (un hombre de instintos, que sería común y extraordinario a una sola vez); la búsqueda por una sociedad homogénea en oposición a grupos minoritarios que representarían desunión, intereses extranjeros y corrupción moral, los cuales son deshumanizados; el uso y/o apología de la violencia; la centralidad del enfrentamiento a la izquierda y a la lucha de clases; la combinación entre reaccionarismo (con idealización de un pasado) y ruptura (apología de un nuevo orden inspirado en el pasado idealizado); la centralidad discursiva de la nación (Reis, 2022).

Como el rechazo a la izquierda y a la idea de lucha de clases es un elemento central, los conflictos con liberales y conservadores siempre fueron menores que contra la izquierda, y siempre hubo alianzas y financiación a los fascistas cuando los socialistas presentaron, de hecho, o según su percepción, algún peligro para el orden establecido. Esto fue explicado por Santos (1977, p. 180-181):

> El fascismo sólo se convierte en una fuerza capaz de llegar al poder y mantenerse en él cuando atrae el interés y el apoyo del gran capital. Este apoyo se produce cuando éste necesita de las bandas fascistas para enfrentarse al comunismo o la revolución popular. La gran burguesía acepta pactar con esos bandos de

> desclasados y admite entregarles el poder solo como último recurso, cuando su base social está profundamente minada. El movimiento fascista puede cumplir el papel regenerador del capitalismo porque expresa exactamente los temores, deseos, ambiciones y valores pequeño burgueses liberados de las trabas sociales que sofocan cotidianamente a la pequeña burguesía.

Paxton (2007) observa que los fascismos rechazan cualquier valor universal además del éxito de los pueblos elegidos en su lucha darwiniana por primacía y ponen en una escala de valores la comunidad antes de la humanidad y el destino del *Volk* o de la *razza* arriba de los derechos humanos y procedimientos legales. Por eso:

> Cada movimiento nacional fascista, por tanto, expresa plenamente su propio particularismo cultural. Diferentemente de los otros "ismos", no es producto de exportación: cada movimiento guarda celosamente su fórmula de renacimiento nacional, y los líderes fascistas suelen sentir poco o ningún parentesco con sus primos extranjeros. (Paxton, 2007, p. 44)

Mann (2018, p. 31) afirma que lo que "distingue los fascistas de las muchas dictaduras militares y monárquicas es el carácter 'desde bajo' y violento de su paramilitarismo, capaz de generar popularidad, tanto en términos electorales como entre las élites. Los fascistas siempre presentaron su violencia como 'defensiva' pero 'exitosa', capaz de derribar enemigos que representarían el verdadero origen de la violencia". A pesar de estar de acuerdo que es clave la movilización a través de la violencia falsamente defensiva, esto no significa que esta sería efectivada *necesariamente* por grupos paramilitares bien estructurados. Además, la retórica de la violencia – a veces limitada a su amenaza potencial – tiene el mismo efecto para la movilización.

Carone (2002, p. 196) subraya que la propaganda fascista para la manipulación de las masas utilizaba técnicas y retórica para promover tanto la idealización de sus líderes como la sospecha paranoica sobre los *out-groups* (llamados comunistas, izquierdistas, intelectuales antipatrióticos, etc.). Santos (1977, p. 183) hace hincapié en que los "enemigos de la unidad nacional" apuntados pueden variar, y que el fascismo "tanto puede ser anti-

judío, como anti-negro, o anti-blanco, o anti-árabe, etcétera. Siempre será, sin embargo, anticomunista." El *out-group* es acusado de responsable por una situación catastrófica y debe ser destruido para regenerar la nación, percibida como homogénea y con un pasado idealizado.

La combinación entre esa reaccionaria idealización de un pasado con el movimiento de ruptura y transformación hacia un nuevo orden supuestamente basado en aquel pasado idealizado es clave para la movilización nacional, lo que es subrayado en la contribución fundamental de Griffin (2008a; 2008b) para un concepto de fascismo que sigue actual.

Paxton (2007, p. 78-79) añade que la acción fascista está más vinculada a "un conjunto de pasiones movilizadoras" que a "una filosofía explícita y plenamente consistente". Las pasiones movilizadoras sintetizadas por el autor son: 1) sentimiento de crisis catastrófico, 2) primacía de un grupo, 3) creencia de que el grupo es víctima, 4) pavor de la decadencia, 5) ganas de que comunidad sea más "pura" (homogénea), 6) autoridad de líderes naturales y de un jefe nacional que encarne el destino del grupo, 7) superioridad de los instintos de este líder sobre la razón abstracta y universal, 8) la belleza de la violencia y la eficacia de la voluntad, y 9) el derecho de este pueblo de dominar a los demás.

Otra importante contribución de Paxton (2007, p. 49), que ayuda a evitar confusiones conceptuales acerca del fascismo, es el entendimiento de que existen etapas del fascismo. Él propone un ciclo de cinco etapas: "1: la creación de los movimientos; 2) su enraizamiento en el sistema político; 3) la toma del poder; 4) el ejercicio del poder; 5) y finalmente el largo tiempo en que el régimen elige la radicalización o la entropía." A pesar de evolutivo, este ciclo no significa que no existan avances y retrocesos en cada caso específico. Tampoco significa que lo normal es el fascismo pasar por todas las etapas. Efectivamente, solo la Alemania nazi y la Italia bajo Mussolini llegaron a la última etapa, con la mayoría de los casos en el mundo limitándose a la primera.

Por tanto, hay que discutir ahora la cuestión de la política económica. Aunque mismo la Italia bajo Mussolini y la Alemania nazi oscilaron en sus políticas económicas e hicieron privatizaciones (Konder, 2009; Paxton, 2007; Schargel, 2022), es difundida la idea de que en el fascismo siempre hay corporativismo y centralidad del Estado en la economía, la cual se volvería a la expansión de los intereses nacionales. Armando Boito Jr. (2019) esclarece esta cuestión en su explicación de matriz marxista. Él observa que la democracia burguesa, la dictadura militar y el fascismo son diferentes formas de Estado capitalista. En todas ellas son posibles distintas composiciones y jerarquías de las fuerzas, clases y fracciones que integran el bloque en el poder. Como ejemplos, él añade que las dictaduras militares chilena y argentina aplicaron una política económica neoliberal, mientras en la dictadura militar brasileña predominó la política económica desarrollista. Esta diferencia se debe a las posiciones distintas de las varias fracciones burguesas en la jerarquía del bloque en el poder de estos Estados – capital internacional y capital local, capital industrial y capital comercial etc. Del mismo modo, un Estado fascista también puede tener una política económica nacionalista o vendepatria, intervencionista o neoliberal.

Theotônio dos Santos (1977), preocupado con el fascismo dependiente en América Latina en los años 1970, anticipa varias discusiones que Paxton haría casi tres décadas después acerca de las etapas y de las coaliciones entre fascistas, conservadores y liberales. Santos (1977, p. 180) sostiene que se hace "necesario distinguir dos aspectos en el fenómeno fascista: el movimiento político y la formación de Estados fascistas, aliados y colaboracionistas", y que "Teóricamente se podría admitir la existencia de un Estado fascista que no fuese generado por un movimiento fascista sino por una ocupación o un golpe militar y así sucedió en Europa desde 1939 a 1945. Por otro lado, se podría admitir el ascenso al poder de un movimiento fascista en posición subordinada, aunque no lograra establecer un Estado fascista, sino solamente formas parciales del mismo".

Efectivamente, este parece ser el caso de Brasil entre 2019 y 2022, donde fascistas están aliados en el gobierno federal a los liberales y a los militares produciendo una política vendepatria. Las pasiones movilizadoras están presentes, entre ellas la sensación de grave amenaza y decadencia moral. También está el líder[2] que corporifica la nación patriarcal heteronormativa y conservadora de costumbres, con un instinto percibido por su base como superior a cualquier argumento racional y a la comunidad científica. Esta base es movilizada en marchas callejeras, con la camiseta amarilla de la selección nacional de fútbol como uniforme del movimiento, además de mucha participación en las redes sociales (esta reforzada por *bots*). La retórica de la violencia apareció desde la campaña electoral, cuando Jair Bolsonaro defendió tortura y exterminio, y siguió en el gobierno, que incentiva muertes por la pandemia y es sospechoso de estar involucrado con el crimen organizado. Son permanentes las hostilidades a la izquierda y a grupos que se desvían del pasado idealizado que sirve de modelo para su proyecto de futuro (militarista, no laico, fuertemente represor, edificado sobre los escombros del orden post-Constitución de 1988). También son recurrentes las insinuaciones de inminente cierre de régimen e incremento del autoritarismo. Toda esta destrucción es defendida en nombre del "Brasil por encima de todo".

Brasil es un caso obvio de fascismo periférico del siglo XXI. Sin embargo, en este capítulo busqué sostener la posibilidad de emerger, como movimiento incipiente o ya en etapa más avanzada, el fascismo hoy día en cualquier país, mismo en la periferia mundial. Los repertorios nacionales que serán movilizados en los pasados idealizados y proyectos de futuro autoritarios serán diferentes en cada caso. Cuestiones no esenciales al fascismo, como la política económica específica y los detalles de la organización, también suelen ser muy diversas, dependiendo de la coyuntura, de las clases y fracciones de clases que se van a unir y movilizar, de la ubicación del país en el

[2] Observé años antes (Reis y Soares, 2017) que la fascistización en la sociedad brasileña ya estaba avanzada antes de existir un líder, de modo que este no es causador primero del fenómeno. Sin embargo, Bolsonaro ya era uno de los destacados candidatos a líder para el movimiento fascista que crecía.

sistema mundial. Lo que estará presente en todos los casos será la intolerancia hacia los que estén fuera de la deseada homogeneidad, y también que la izquierda será su enemiga.

Referencias bibliográficas

Boito JR., Armando (2019). A questão do fascismo no governo Bolsonaro. *Brasil de Fato*, 10 de enero. disponible en: <https://www.brasildefato.com.br/2019/01/10/artigo-or-a-questao-do-fascismo-no-governo-bolsonaro>

Carone, Iray (2002). Fascismo on the air: estudos frankfurtianos sobre o agitador fascista. *Lua Nova*, nº 55-56.

Griffin, Roger (2008a). 'I am no longer human. I am a Titan. A god!': The Fascist Quest to Regenerate Time. In: Matthew Feldman (ed.): *A Fascist Century: Essays by Roger Griffin*. Londres: Palgrave Macmillan.

___ (2008b). Modernity Under the New Order: The Fascist Project for Managing the Future. In: Matthew Feldman (ed.): *A Fascist Century: Essays by Roger Griffin*. Londres: Palgrave Macmillan.

Konder, Leandro (2009). *Introdução ao fascismo*. São Paulo: Expressão Popular.

Levistky, Steven y Ziblatt, Daniel (2019). *Como as democracias morrem*. Río de Janeiro: Zahar.

Mann, Michael (2018). *Fascistas*. Río de Janeiro y São Paulo: Record.

Mudde, Cas (2004). 'The Populist Zeitgeist'. *Government and Opposition*, v. 39, nº 4.

Payne, Stanley G. (2008). Roger Griffin, Fascistologist: A Preface by Stanley G. Payne. In: Matthew Feldman (ed.): *A Fascist Century: Essays by Roger Griffin*. Londres: Palgrave Macmillan.

Paxton, Robert O. (2007). *A Anatomia do Fascismo*. São Paulo: Paz e Terra.

Reis, Guilherme Simões (2019). Por la democracia, necesitamos echar el término 'populismo' a la basura. *La Libertad de Pluma*, nº 8. disponible en <http://lalibertaddepluma.org/guilherme-simoes-reis-por-la-democracia-necesitamos-echar-el-termino-populismo-a-la-basura/>

___ (2022). Uma estruturação do fascismo como conceito adaptável a distintos contextos históricos. Ponencia presentada en el Encuentro de la Asociación Brasileña de Ciencia Política. Goiânia.

___ y Soares, Giovanna. (2017) O Fascismo no Brasil: o Ovo da Serpente Chocou. *Desenvolvimento em Debate*, v. 5, nº 1, pp. 51-71.

Santos, Theotônio dos (1977). Socialismo y fascismo en América Latina hoy. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 39, nº 1, pp. 173-190.

Schargel, Sergio (2022). Pode o conceito de fascismo ser aplicado ao Brasil? Uma análise sobre materiais discursivos do Fascismo, Integralismo e Bolsonarismo em seus diversos ciclos e estágios. Disertación (Maestría em Ciencia Política) – Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro (UNIRIO), Río de Janeiro

A retórica da (in)justiça social: uma análise dos discursos das direitas brasileiras pós-2013

Camila Gonçalves De Mario

O objetivo deste ensaio é refletir sobre como as direitas brasileiras, e especificamente o bolsonarismo, constroem o argumento que justifica o desmonte das políticas públicas e a retórica que promove o esvaziamento dos sentidos dos direitos sociais plasmados na Constituição de 1988.

Pretendo demonstrar que, apesar da orientação neoliberal da profunda transformação[1] social e política posta em curso no Brasil, as direitas mobilizam discursivamente uma percepção de injustiça social que não questiona diretamente a validade e a necessidade dos direitos sociais e das políticas públicas voltadas para a sua garantia[2].

Estamos habituados a pensar no neoliberalismo como um significante que é capaz de denotar um amplo leque de reformas e práticas políticas postas em marcha globalmente, como se fosse possível atribuir às práticas políticas neoliberais os mesmos sentidos que academicamente são definidores do termo.

Apesar de se apresentar como ubíquo, alternativa única e inconteste, o capitalismo neoliberal que se impõe aqui e alhures o faz se moldando aos diferentes contextos. Associa-se a crenças, valores (por vezes normativamente antagônicos) e necessidades das populações locais onde busca se estabelecer. Pois é preciso produzir mudanças culturais, novas alianças políticas, e estabelecer um discurso legitimador que se apresente como consensual para ser propalado pela mídia de massa,

[1] Considero importante frisar que não se trata de uma reforma, o projeto assumido pela direita e posto em prática pela extrema direita, cuja face mais visível é o bolsonarismo, é de destruição das instituições e dos parâmetros normativos orientadores da democracia brasileira pactuada nos anos 1980.

[2] Sobre a atuação e a moralidade das direitas brasileiras ver: Adalberto Cardoso. À Beira do Abismo. Uma sociologia política do bolsonarismo, Rio de Janeiro, Amazon, 2020.

compartilhado nas redes sociais, e pelas instituições para que se construa um sentido comum dominante[3].

Por essa razão, é mais frutífero falarmos em *neoliberalismos*, no plural[4]. Apesar da orientação ideológica neoliberal que rege a atuação da equipe econômica do governo Bolsonaro, muito bem representado pela figura de seu Ministro da Economia Paulo Guedes, quando se trata dos direitos sociais esse discurso é matizado por uma ideia de justiça social que objetiva findar com privilégios e corrigir distorções que, como veremos, dentro da lógica argumentativa das direitas trata-se de *injustiças que só fazem aprofundar as desigualdades e cindir a pátria*. Entretanto, é importante sublinhar que se trata de uma retórica que faz uso de uma ideia de justiça que não se realiza enquanto tal, pois opera no campo da indignação.

Como veremos, ao trabalharem com a noção de injustiça, a lógica desses discursos visa mobilizar a indignação das pessoas, afeto pueril, anterior ao desenvolvimento de um senso de justiça. A indignação dispensa a elaboração de uma dimensão racionalizadora necessária para se estabelecer a justa distância, a mediação e a imparcialidade do julgamento. Como afirma Ricouer[5], desde crianças aprendemos a nos indignar com situações que consideramos injustas, nos indignamos com as retribuições desproporcionais, as promessas traídas, as divisões desiguais. A indignação nos leva a identificar injustiças na medida em que nos sentimos prejudicados, mas está distante de formar uma concepção de justiça, pois é atalho para a vingança. O que surge quando apenas alimentamos o sentimento de indignação é a vontade de fazer justiça com as próprias mãos, concretização do desejo de vingança de quem se vê injustiçado e abandonado por aqueles e pelas instituições que deveriam salvaguardá-lo[6].

---

[3] Carlos Ruiz Encina. La política en el neoliberalismo. Experiencias latinoamericanas. Santiago, LOM Ediciones, 2019

[4] Sobre a noção de neoliberalismos ver: ONG, A. Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty. London: Duke University Press, 2006.

[5] Paul Ricouer. O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2008.

[6] Não considero possível afirmar que a sociedade brasileira enquanto corpo coletivo deseje fazer justiça com as próprias mãos e vingar-se dos grupos e pessoas que supostamente teriam promovido a situação de injustiça e desigualdade denunciada por esses grupos de direita. Embora seja possível

A indignação movida pelo sentimento de traição e abandono foi amplamente construída e propalada pela mídia e pelos grupos de direita no Brasil, pelo menos, durante os últimos 10 anos. O alvo visível foram os governos de esquerda, o Partido dos Trabalhadores (PT) e *a esquerda* em um sentido ampliado. A reboque, a indignação e o ódio mobilizados passaram, de forma mais velada, a ser direcionados contra um projeto de sociedade associado a esses governos e aos valores progressistas, servindo de catalisador do desmonte político institucional em curso[7].

Este ensaio chama a atenção para o fato de que os argumentos que foram construídos como legitimadores do desmonte, não apenas pelo bolsonarismo, visam mobilizar discursivamente a ideia de injustiça e sua decorrente indignação. Neles a ideologia neoliberal nem sempre ocupa o primeiro plano do discurso, pois apesar de o empreendedorismo e a meritocracia terem logrado se estabelecer como valores caros, tanto para as classes médias como para os pobres, o mesmo não se pode dizer quanto à percepção de que os direitos sociais seriam privilégios a ser combatidos, desmantelados e transformados em mercadorias.

O que há de (neo)liberal nesses discursos é uma crença genérica – e central para o argumento – que atua como pano de fundo, ou seja, a ideia de ineficácia do Estado, traduzida na incapacidade de gestão e em uma administração do público que, além de perdulária, desvia os recursos corrompendo sua finalidade. Atualmente, no Brasil o argumento da ineficácia é transversal, perpassa indiscriminadamente as instituições públicas, e justifica o desmonte do Estado como um todo – um mal em si mesmo que deve dar espaço para o mercado.

Entretanto, entendo que se opera centralmente com um ressentimento de classe. Se, por um lado, a classe média se vê perdendo seus privilégios (como ter acesso quase exclusivo a certos bens de consumo, à formação universitária pública, aos melhores serviços médicos) que funcionavam como contendores entre seus membros; por outro, as classes pobres se veem traídas

---

localizar a vingança e o desejo de destruição do projeto de nação representado pela Constituição de 1988 no bolsonarismo, tanto discursivamente como em seu modus operandi.

[7] Marcos Nobre. Ponto-final: A guerra de Bolsonaro contra a democracia. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2020.

por um projeto que prometeu inclusão cidadã e entregou inclusão via consumo[8]. E nesse ponto, o sentimento de indignação também se conecta com a percepção e constatação de que há uma distribuição desigual de recursos sociais que segue prejudicando os mais pobres.

Para minha pesquisa, busco referências e reflito sobre alguns movimentos e propostas de programas públicos para a Educação e Saúde. São subsídio da análise, aqui apresentada, o programa de governo de Jair Bolsonaro; o material de divulgação do Movimento Escola Sem Partido e o Programa Future-se, e discursos do ex-Ministro da Saúde do Governo Bolsonaro, Luiz Henrique Mandetta. Ressalto que esse debate, sobre justiça social e a gratuidade dos serviços públicos de saúde e educação, vem sendo construído pelas direitas há mais de uma década no Brasil.

Neste ensaio, analiso uma peça de propaganda política produzida pelo MBL, cujo apresentador é o atual Deputado Federal Kim Kataguiri; a entrevista concedida pelo ex-Ministro da Saúde, Luiz Henrique Mandetta ao Programa Roda Viva em 28/05/2019, e seu discurso de posse.

Kim Kataguiri do MBL e Luiz Henrique Mandetta[9], foram escolhidos para a análise por serem atores relevantes para a direita brasileira. O primeiro ganha protagonismo midiático a partir das manifestações de 2013 e, o segundo, durante o governo Bolsonaro. Suas ações e discursos também têm como alvo dois direitos sociais fundamentais: a educação e a saúde.

Discurso de Kim Kataguiri

No vídeo analisado, uma campanha por cobrança de mensalidade nas Universidades públicas, Kim Kataguiri argumenta que o Brasil é um dos países que mais gasta com educação, mas gasta

[8] Adalberto Cardoso. À Beira do Abismo. Uma sociologia política do bolsonarismo, Rio de Janeiro, Amazon, 2020.

[9] É preciso observar que Luiz Henrique Mandetta ganha mais relevância e protagonismo midiático com a pandemia provocada pelo Coronavírus. Até então era um ministro discreto, aparecia pouco na mídia e não se envolvia com escândalos e polêmicas constantemente provocados por ministros e apoiadores do Governo Jair Bolsonaro. Foi justamente o protagonismo conquistado à frente da gestão da crise "total" provocada pela pandemia que o levou a perda de seu posto.

errado. Ele apresenta e pormenoriza a ideia da "pirâmide invertida", pois o governo federal investiu mais na educação pública superior do que no ensino básico, fundamental e médio, e afirma: "E, isso, num país em que mais da metade da população não tem nem o ensino médio, é a mesma coisa que começar a construir uma casa pelo telhado". Seu argumento aponta em duas direções: o ensino superior gratuito produz e reproduz desigualdades, e para o fato de que grande parte dos alunos que estão no ensino superior público poderiam pagar mensalidade. O exemplo é a Universidade de São Paulo (USP), instituição na qual (segundo os dados apresentados no vídeo) em 2014 de acordo com os critérios do PROUNI, 6 em cada 10 alunos poderiam pagar mensalidade. Então, Kataguiri lembra: "enquanto isso, os mais pobres são excluídos do ensino superior, e quando conseguem acesso é na rede privada".

O raciocínio que se constrói é o seguinte: são os mais pobres os que mais pagam impostos no Brasil, e ao mesmo tempo os excluídos do ensino superior gratuito, já que quem ganha até R$ 250,00 per capita tem apenas 2% de chances de ingressar no sistema. Kataguiri declara:

> Ou seja, nosso sistema de **ensino superior público é uma máquina de transferência de dinheiro dos mais pobres para os mais ricos**. Isso significa que a **educação pública brasileira está institucionalizando a desigualdade social**. Os mais pobres pagam pela educação dos mais ricos, mas são reféns de péssimas escolas públicas, muitas vezes tendo que largar os estudos para entrar no mercado de trabalho sem qualificação nenhuma. Ou seja, a universidade pública, **que existe justamente para garantir ensino superior gratuito de qualidade aos mais pobres,** está institucionalizando ciclos de pobreza e desigualdade social.

Em seguida, vem o "pulo do gato", e Kataguiri declara: "ser público não tem nada a ver com ser gratuito." Assim, quem pode tem o dever de pagar. Os mais pobres segundo ele ficariam do mesmo jeito, pois têm que ter o direito de **acesso ao ensino superior** e receber auxílio moradia, transporte e alimentação se for preciso. O dinheiro economizado pelo Ministério da

Educação seria investido na educação básica, destaco novamente o texto que se segue:

> [Investindo em] qualificação profissional para quem precisa. **Poderíamos até criar uma bolsa para que os filhos das famílias mais pobres estudassem em escolas particulares, que custam menos e possuem melhores resultados nos exames do IDEB do que escolas públicas**. (grifos meus)

Chamo atenção para uma importante perversão de sentido realizada pelo discurso de Kataguiri. Primeiro, a ideia de que a universidade pública gratuita tem como missão oferecer ensino superior para os mais pobres. Ao afirmá-lo, Kataguiri esvazia de sentido o direito à educação, tal como estipulado pela Constituição de 1988. Ele não trata a educação pública gratuita como um direito universal, mas sim como uma política focalizada, que atenderia apenas a um determinado perfil da população. Importante destacar: veremos a seguir que, como no debate travado acerca da política pública de saúde, também aqui não sabemos quem são os "mais pobres".

Outras duas ideias importantes falam diretamente com a classe média: a primeira é a percepção do imposto como uma injustiça, o que remete à ideia arraigada no senso comum de que o brasileiro paga muitos impostos e não tem retorno, pois nossa gestão pública é ineficaz e corrupta, o que mobiliza o sentimento de indignação das pessoas. Coerente com o pensamento ultraliberal e libertariano[10], a artimanha aqui é atrelar o pagamento de impostos à geração e aprofundamento das desigualdades sociais. A segunda, também propalada pelo menos desde os anos 1990, é a de que serviços prestados pelo mercado têm mais qualidade do que os públicos, assim o ensino privado é melhor e mais eficaz[11].

---

[10] Camila Rocha. ¡Imposto é Roubo! A Formação de um Contrapúblico Ultraliberal e os Protestos Pró- Impeachment de Dilma Rousseff. Dados, Rio de Janeiro, v. 62, n. 3, 2019.

[11] Nesse caso também cabe questionar, ou refletir, sobre os sentidos das avaliações da qualidade do ensino, focadas em resultados alcançados pelos alunos através de uma métrica que desconhece/desconsidera as condições de vida, as diferenças e desigualdades sociais que também influenciam

Em seu discurso de posse, Mandetta inicia fazendo um elogio ao plano de governo do presidente Jair Bolsonaro, plano que segundo ele é um "plano de valores", e não preocupado em proposições práticas. Destaco suas palavras: "Um candidato que vence as eleições calcado em princípios, em valores, em conduta. Não em detalhamento de programas de governo, **mas em valores e princípios que calam muito fundo na alma do povo brasileiro**." (grifos meus)

Em seguida, ele afirma que cumprirá a constituição que é a lei máxima. Entretanto, pondera que o que é "infralegal"[12] pode e deve ser discutido, sobre isso Mandetta sublinha:

> Não existem verdades absolutas, a não ser as constitucionais. As infralegais temos e iremos discutir, principalmente o conceito de equidade. Muitas vezes vemos o conceito de integralidade do nosso sistema de saúde ser rapidamente absorvido à universalidade. Inúmeras ações judiciais argumentam a máxima constitucional e nos dizem que é universal e é integral. **O pilar da equidade é relativizado. A equidade é onde o país deve encontrar a sua racionalidade para fazer mais por quem tem menos, e transformar o desigual em igual. Não será com arroubos de decisões individuais, não respeitando o direito coletivo, que chegaremos a cumprir o nosso tripé.** Portanto, o conceito de equidade deverá ser melhor observado e talvez tratado pelo próximo parlamento para que possamos dar

profundamente na capacidade dos alunos de diferentes classes sociais performarem nas provas.

[12] Sobre o uso do termo infralegal é possível aventar algumas possibilidades. Juridicamente infralegal remete a ideia da pirâmide de Kelsen, que estabelece uma hierarquia às leis, regras e normas. Essa hierarquia vai da Constituição até as normas infralegais, que devem se submeter aos princípios constitucionais, mas juridicamente não têm o mesmo valor. Seriam normas voltadas para a organização administrativa dos governos no âmbito do executivo, referem-se a decretos, regulamentos, instruções normativas. É estranho que o ministro entenda o debate sobre a equidade do sistema de saúde se dê em um nível infralegal, talvez nesse caso o mais coerente seria dizer infraconstitucional, mesmo que ainda assim sua interpretação jurídica esteja errada. O que importa reter aqui, apesar da confusão, ou não, textual é a ideia que o sujeito se esforça em enunciar: o princípio da equidade não é constitucional.

luz a um dos sistemas pilares do Sistema Único de Saúde. (Grifos meus)

No trecho destacado, Mandetta se apresenta como defensor das instituições e das leis, colocando-se como subserviente à constituição. A forma como constrói seu argumento faz o interlocutor pensar o princípio constitucional da equidade como equivalente à, ou pertencente ao reino das normas infralegais, ao mesmo tempo que atribui centralidade argumentativa ao termo equidade.

A judicialização do direito à saúde surge, velada, mas como sinal de que há algo errado que precisa ser urgentemente repensado, um alerta de que há uma injustiça em curso, ratificado por uma prática de distribuição de recursos que privilegia o indivíduo e relativiza as necessidades do coletivo, ameaçando a equidade. Consequentemente, Mandetta constrói uma retórica na qual os princípios da integralidade e da universalidade, basilares do SUS, surgem como responsáveis por abrir brechas para que aqueles que têm menos sejam tratados injustamente.

Os sentidos desse discurso só são revelados pelo próprio Mandetta meses mais tarde, quando concede entrevista ao Programa Roda Viva em 27 de maio de 2019[13]. Durante a entrevista, ao ser questionado sobre o fim das deduções com gastos em saúde no imposto de renda da pessoa física, proposta pelo Ministro Paulo Guedes, e que afetaria diretamente a classe média, Mandetta se esquiva, não responde diretamente à pergunta, mas retoma o debate em torno da equidade, dessa vez enunciando mais claramente os seus sentidos:

> É equânime uma pessoa que ganha 100 salários-mínimos ter atendimento 100% gratuito no SUS? Vamos quebrar isso em nome da equidade? Quem vai ter 100% de atendimento gratuito no SUS? **Vamos instituir o parâmetro de equidade social por categorias de faixas sociais?** Essa discussão é extremamente importante para esse Congresso, e eu vou provocá-la. (grifos meus)

[13] Disponível em: https://youtu.be/O02qhzamw84

A questão de fundo, que não é enunciada, é a da gratuidade do sistema. Ao falar em parâmetro de equidade social por categorias de faixas sociais, Mandetta está afirmando que determinadas parcelas da população, que teriam condições de pagar por um atendimento em saúde, não devem ter atendimento universal e integral garantido pelo sistema público, o que significaria uma injustiça com os mais pobres. O exemplo utilizado, "aquele que ganha mais de 100 salários", joga uma cortina de fumaça nos olhos daqueles que serão realmente os mais afetados: a classe média, que se concretizada a proposta desenhada pelo governo, além de não poder mais deduzir seus gastos com saúde no imposto de renda, também não terá atendimento gratuito no sistema público, pois o indicativo é de que as pessoas paguem pelo que elas puderem pagar.

O então ministro afirma em seguida que levará ao Congresso a proposta de uma "PEC da Equidade", embate que segundo ele deve ser encarado "por esse congresso" (o atual). Em momento algum fica claro o que se propõe na prática, quais seriam essas faixas sociais, e quais serviços seriam disponibilizados pelo sistema público, por um lado, e pelos suplementar e privado de outro, para cada faixa.

O raciocínio subjacente, ou seja, o de que cada um deve pagar pelo atendimento que tiver condições de prover, fica claro em ações do governo que não são publicamente relacionadas a esse debate, como no esforço do Governo em aprovar planos de saúde de baixo custo, com uma cesta mínima de atendimento[14] e, no esforço de responsabilização do indivíduo sobre sua saúde – Mandetta afirmou em diferentes contextos que o incentivo à atividade física como forma de combate a doenças cardiovasculares será um dos pilares de seu mandato.

Para finalizar, destaco uma outra passagem do discurso de posse do Ministro:

> Peço e desafio nosso Ministério a criar as condições para termos o terceiro turno de saúde na atenção básica brasileira. O trabalhador sai para trabalhar às 5h, 6h da manhã e o posto está fechado. Ele passa o dia inteiro trabalhando, a mãe passa o dia

---

[14] http://www.analisandomt.com.br/noticia/63089/entidades-e-parlamentares-pressionam-por-nova-lei-dos-planos-de-saude

> inteiro trabalhando. Ela volta para sua *[casa]* às 6h da tarde e o posto já fechou. É preciso ter um turno para que essas unidades de saúde se adequem aos tempos modernos, que a mulher saiu para trabalhar, que o homem saiu para trabalhar, e os filhos ficaram sozinhos. Vamos atrás.

Nesse ponto, Mandetta coloca em xeque o próprio direito à saúde e os direitos do trabalhador, ou assume que o trabalhador não tem mais direitos, inclusive o direito a se ausentar do trabalho para ir ao médico. Afinal, é legitimo que o trabalhador falte ao trabalho se estiver doente, ou se seu filho estiver doente para buscar atendimento médico. Os "tempos modernos" segundo o discurso do ministro e do governo como um todo, exigem que nos adequemos, exigem o fim dos direitos. Os deslocamentos extenuantes, as exigências ilegais impostas aos trabalhadores, a negação do direito à cidade, esses não são problemas. Para o ex-ministro, problema é a rede de Atenção Básica não funcionar de madrugada, para que o trabalhador doente possa ir ao médico.

Essa leitura também perverte por completo os sentidos da atenção básica no SUS. Atendimentos de urgência e emergência são feitos por uma porta de entrada secundária no sistema, a dos Pronto Socorros dos Hospitais, nas UPAS (Unidades de Pronto Atendimento), que já possuem funcionamento em horário estendido, inclusive 24h. A atenção primária tem como princípio a prevenção, o acompanhamento da saúde das famílias, requer uma relação de longo prazo com as pessoas, com os pacientes, que não devem procurar sua equipe de saúde da família apenas em casos de adoecimento, ou de emergência.

Em novembro de 2019, o Ministério da Saúde alterou através da Portaria 2.979/19 a forma como se dava a transferência de recursos aos municípios para atendimento na Atenção Básica, reforma que entrou em vigor em 2020[15]. Resumidamente a Portaria delimitou os recursos repassados de acordo com a população cadastrada na Unidades Básicas de Saúde (e não mais pela população do território de atuação da UBSs) e priorizou o repasse para um determinado perfil populacional estabelecido a partir de critérios definidores (no

---

[15] Tratei mais detidamente sobre essa reforma em outro artigo: De Mario; Andrade Barbarini (2020).

entendimento do atual governo) de pobreza[16]. Esses dois critérios pervertem a noção de universalidade do sistema de saúde e diminuem estrategicamente a cobertura do SUS, aproximando o seu desenho ao das políticas focalizadas.

As falas de Mandetta ainda enquanto Ministro partem de uma perspectiva curativa contra a qual o SUS, considerando a concepção de saúde que está em seu cerne, sempre se colocou. Subjacente a esse discurso está também uma discussão de extrema importância que vem sendo levada a cabo pelas agências internacionais na última década, principalmente pela OMS e pelo Banco Mundial, que é a do "sistema universal de saúde" versus "cobertura universal em saúde".

Resumidamente, a ideia da cobertura universal (UHC – Universal Health Coverage) é a de que os Estados, em parceria com o setor privado, deveriam garantir uma cesta básica de atendimentos em saúde que seja universal. Ou seja, garante-se o atendimento a uma cesta limitada de serviços, definida por faixas de renda[17]. Cria-se uma abordagem para a atenção primária cuja

---

[16] São critérios de vulnerabilidade adotados pela portaria a pessoa estar cadastrada nos programas: Programa Bolsa Família (PBF); Benefício de Prestação Continuada (BPC) e receber benefício previdenciário no valor de até dois salários-mínimos. Com relação ao perfil populacional, serão priorizadas pessoas cadastradas no sistema SUS com idade até 5 (cinco) anos e com 65 (sessenta e cinco) anos ou mais. Territorial/geograficamente será dado peso maior às populações residentes em áreas rurais. Ademais, possíveis irregularidades cadastrais poderão levar a suspensão da transferência do recurso.

[17] "Comemorando 40 anos de Alma Ata, no plano internacional, realiza-se, neste mês de outubro, a Conferência Global de APS em Astana, Cazaquistão, organizada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e United Nations Children's Fund (Unicef). As versões da Declaração de Astana3, em preparação, colocadas em consulta pública, despertam profunda preocupação, pois promovem retrocessos na defesa da APS integral em sistemas públicos universais de saúde nos quais o acesso aos serviços de saúde é direito de cidadania. A Conferência conclama para a 'Cobertura Universal da Saúde' (Universal Health Coverage – UHC) e subsume a APS à cobertura universal em saúde. O significado de cobertura da UHC, como proposto pela OMS e pelo Banco Mundial, prioriza a cobertura financeira, o que não garante o direito universal à saúde e o acesso equitativo a serviços de saúde conforme necessidades. Na concepção de UHC, o direito à saúde restringe-se ao asseguramento de uma cesta limitada de serviços, diferenciada segundo grupos de renda, em uma nova abordagem da APS seletiva que alia seguros privados e pacotes mínimos. A cobertura universal expressa, no setor saúde, as políticas

prestação dos serviços passa a ser aliada aos convênios e seguros de saúde em pacotes mínimos[18].

Considerações

O principal amálgama dos discursos analisados é o esforço de construção de um argumento voltado para a defesa da liberdade e da justiça social cujo propósito é promover o fim das desigualdades e injustiças cometidas por uma ideologia (de esquerda) que entende, por um lado, que ricos devem ter o mesmo tratamento que pobres, e por outro, defende o Estado como um interventor que deve centralizar em si a provisão de direitos, retirando dos indivíduos a liberdade de escolha.

Os discursos analisados denunciam as políticas sociais universais como promotoras de desigualdades e apontam para a focalização e privatização dessas políticas como solução. Focalizar e promover a realização de parcerias público-privado, de terceirizações ou privatizações são ações que contemplam a cartilha neoliberal promovida por Organizações Internacionais – tais como a OMS e o Banco Mundial – e a agenda dos grupos de elite que compõem as direitas brasileiras. Entretanto, o brasileiro de classe média e os pobres que se reconhecem como conservadores e/ou de direita não se declaram neoliberais. Essa é uma diferença importante.

Estes grupos, apesar de consentirem com a ideia de caos na gestão e nas contas públicas, convencidos da ineficiência do Estado e dos funcionários públicos, não são favoráveis à privatização das políticas sociais e empresas públicas. Preferem empregos com carteira de trabalho assinada, são contra o corte orçamentário nas políticas de saúde e educação, e querem ter assegurados seu direito à aposentadoria. Ou seja, o que as pesquisas de opinião apontam é que as classes médias e baixas são contra as pautas liberalizantes[19].

---

neoliberais de austeridade e ajuste fiscal que reduzem o papel do Estado na garantia de direitos a um mínimo." (Giovanella e Rizzotto, p.06, 2018)

[18] https://www.who.int/bulletin/volumes/90/11/12-113654/en/

[19] Solano, Esther; Ortellado, Pablo; Moretto, Marcio. (2017). 2016: o ano da polarização? Análise, No. 27, Friedrich Ebert Stiftung Brasil. Disponível em http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/13249.pdf

Não por acaso, os discursos das elites, de políticos e de ativistas das direitas se constroem em torno da necessidade de modernizar o Brasil e manipulam uma ideia incompleta de justiça social, cristalizada (aprisionada) na indignação.

Referências bibliográficas

Cardoso, Adalberto. À Beira do Abismo. Uma sociologia política do bolsonarismo, Rio de Janeiro, Amazon, 2020.

De mario, C. G., Andrade Barbarini, T. A perversão da agenda da saúde pública brasileira. Estado y Políticas Públicas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, n. 14, Ano VIII, 2020.

Encina, Carlos Ruiz. La política en el neoliberalismo. Experiencias latinoamericanas. Santiago, LOM Ediciones, 2019

Nobre, Marcos. Ponto-final: A guerra de Bolsonaro contra a democracia. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2020

Ricouer, Paul. O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2008.

ONG, A. Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty. London: Duke University Press, 2006.

Pierucci, Antônio F. (1987). As bases da nova direita. Novos Estudos CEBRAP, No. 19, pp. 26-45.

Solano, Esther; Ortellado, Pablo; Moretto, Marcio. 2016: o ano da polarização? Análise, No. 27, Friedrich Ebert Stiftung Brasil, 2017. Disponível em http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/13249.pdf

Ventura, Miriam et al. Judicialização da saúde, acesso à justiça e a efetividade do direito à saúde. Physis, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 77-100, 2010.

Fontes Digitais

YOUTUBE, CANAL MBL. Universidade pública gratuita aumenta a desigualdade e perpetua a miséria por Kim Kataguiri. Disponível em: https://youtu.be/ooHnUz0Bl4Q, último acesso em 17/11/2019.

YOUTUBE. Roda Viva – Entrevista com Luiz Henrique Mandetta - 27/05/2019. Disponível em:

https://youtu.be/O02qhzamw84, último acesso em 03/12/2020.

YOUTUBE. Poder 360. Discurso de Luiz Mandetta durante cerimônia de transmissão de cargo - 2.jan.2019. Disponível em: https://youtu.be/-Fw7LLE81_U, último acesso em 09/08/2022.

Discurso de ódio no Brasil: análise a partir da leitura pós-colonial

Aline Andrighetto

A pesquisa se estrutura na identificação de situações extremistas na sociedade atual relacionadas a grupos sociais diversos, onde há uma grande dificuldade em aceitar critérios diferenciados de identificação, tais como: raça, nacionalidade, religiosidade e orientação sexual, o que leva certas pessoas a cometer atos discriminatórios e de incitação à violência, em sua grande maioria expressos por discursos considerados como "discursos de ódio". Esses discursos são viabilizados na internet, em locais públicos ou em instituições privadas.

A pesquisa versa sobre a interpretação do Poder Judiciário, especialmente o STF, sob análise das suas decisões sobre o Discurso de Ódio, na tentativa de encaminhar possíveis soluções para dirimir a sua ocorrência e propagação. Considerando a análise histórica e sua fundamentação, verifica-se uma tendência à lógica colonial. Nesse sentido, é possível discutir a relação entre discurso e estrutura social, onde se observa a natureza complexa que resulta no contraponto entre a determinação do discurso a partir de uma construção social. O discurso, a partir disso, reflete uma realidade profunda, enquanto a estruturação social se apresenta de forma idealizada e/ou simbólica, como fonte na representação. Busca-se, assim, investigar o panorama atual dos direitos humanos no âmbito do discurso, o qual pressupõe o entendimento de duas vertentes teóricas: o discurso dominante e a alternativa contra-hegemônica.

Os discursos de inferiorização e depreciação de certos seres humanos, consolidados desde a Modernidade Colonial, acarretam práticas de discriminação expressos em diferentes formas de violação de direitos humanos. Segundo a lógica definida por Maldonado-Torres, a experiência vivida dos povos racializados é profundamente tocada pelo encontro constante com a violência e a morte, porque em um mundo estruturado com base na falta de reconhecimento da maior parte da humanidade, a ideia de raça sugere não só inferioridade como,

também, dispensabilidade. Assim, a pobreza, a proximidade da morte na miséria, a falta de reconhecimento, o linchamento e a prisão são formas, dentre tantas outras, de caracterizar a situação do *damné*[1].

A intenção e, especialmente, a participação premeditada e deliberada em violações constituem uma condição no mínimo agravante do crime de racismo. Por outro lado, porém, acidentes, incidentes, atos praticados "no calor do momento" ou emocionalmente induzidos e ações semelhantes, não planejadas, são parcialmente escusáveis e, consequentemente, tidas como menos graves.

Diferentes grupos e suas respectivas culturas estão envolvidos, uma vez que o racismo requer definição em termos de hegemonia cultural, estando a sua negação igualmente alicerçada em dimensões culturais. Uma dessas dimensões é a combinação entre negação do racismo ou etnocentrismo com a autoafirmação de tolerância, que é um dos traços da cultura "ocidental" contemporânea. Da mesma forma que a democracia, a tecnologia, o cristianismo e os valores ocidentais, pelo menos implicitamente, são apresentados em livros didáticos, no discurso político e na mídia como superiores a outras culturas, também a "tolerância" ocidental é contrastada.

O desafio é dirimir violações de direitos a grupos vulneráveis a partir de uma visão mais humanista, onde esses se mostram deficientes devido às condições impostas pelo capitalismo moderno. Essas violações de direitos possuem relação direta com a noção de dignidade humana na medida em que restringem direitos e afetam a vida em sociedade. Com isso, a degradação do ser humano se mantém contínua, revelando negação do fenômeno colonialista. "A noção de colonialidade serve para mostrar que, embora o colonialismo tenha chegado ao fim, as suas consequências no modo de exercer poder e de construir saber ainda persistem".

Apesar da tentativa de proteção por parte do Direito Internacional dos Direitos Humanos possuir previsões que abarcam todo o contexto desumanizante de discursos e práticas violentas, nota-se certa resistência, explicada a partir da lógica

[1] Expressão utilizada por Frantz Fanon em sua obra "Os condenados da terra".

colonial. Historicamente, esses grupos minoritários foram reputados como irracionais e, com isso, foi possível criar um estereótipo, denunciado a partir dos indícios do discurso colonial, os quais refletem a superioridade do homem branco, heterossexual e cristão.

Importa distinguir as formas de expressão, as quais devem ser definidas como incitação ao ódio e, portanto, serem proibidas. Circunstâncias como condições locais, história, tensões culturais e políticas devem ser contextualizadas, analisadas e avaliadas. Além disso, o Sistema Judiciário deve ser independente para que o processo de julgamento seja eficaz nos casos relacionados ao incitamento ao ódio.

A produção do Discurso de Ódio pode ser vista como um crescimento geral da tolerância e da contenção na sociedade. Com relação a isso é provável que haja a ocorrência de silêncio do Estado em muitos casos de disseminação de preconceito contra minorias estigmatizadas e a geração de um ambiente de hostilidade e desarmonia entre os diversos grupos, o que faz parte de um processo histórico pré-determinado no Brasil. Há criação de um ambiente que reforça o preconceito, mesmo entre indivíduos equilibrados que provavelmente nunca chegariam ao ponto de se expressarem de forma violenta contra minorias. A repetição de alguns tipos de discurso acaba afetando a percepção que a maioria das pessoas têm dos integrantes desses grupos, reforçando estigmas e estereótipos negativos e estimulando discriminações.

É possível verificar que o racismo, o sexismo, a homofobia e o preconceito contra pessoas portadoras de deficiência não são fenômenos isolados e pontuais nas sociedades. Eles são ingredientes constitutivos da estrutura social colonial que reforçam estigmas pré-determinados e permeiam os seus extratos mais profundos com a finalidade de desempenhar um papel importante na definição de uma série de práticas que reforçam estereótipos negativos. Desse modo, a função do poder judiciário brasileiro acaba sendo ainda maior, pois além de fazer valer a lei, ainda precisa compreender o que de fato se entende por Discurso de Ódio (identificado na realidade brasileira), para que aí possa definir um fundamento lógico para suas decisões.

O Brasil adota legislação específica – a Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989, que menciona em seu art. 20 a prática, indução ou incitamento da discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. A legislação possui pena específica de reclusão que possui atenuante quando o agente fabrica, comercializa, distribui ou veicula símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada para fins de divulgação do nazismo. O fato de não haver conceito específico faz com que os crimes cometidos por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza na forma de "incitação" ainda restem duvidosos aos olhos da doutrina brasileira, reforçando a tese de que a colonialidade se perpetua no direito brasileiro.

Referências

Bhabha, Homi K. *O local da cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

Brasil. *Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989*. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ leis/l7716.htm. Acesso em: 10 abr. 2021.

Bragato, Fernanda Frizzo. Discursos desumanizantes e violação seletiva de Direitos Humanos sob a lógica da colonialidade. *Quaestio Iuris*. Rio de Janeiro, 2016, v. 09, nº 04, pp. 1806-1823.

Fanon, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

Maldonado-Torres, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial.* Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 127-167.

Memmi, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

El estallido social de Chile (2019) y el Movimiento 20 de Febrero de Marruecos: contextos con similitudes, pero procesos diferentes[*]

Raimundo Gregoire Delaunoy

Introducción

A fines de 2010, los países magrebíes comenzaron a vivir una etapa de cambios políticos y sociales, en la cual los cinco estados del Magreb enfrentaron un complejo escenario. Sobre este último, algunos gobiernos, como los de Libia y Túnez, cayeron, mientras que los tres restantes (Argelia, Marruecos y Mauritania) lograron sobrevivir y mantuvieron a sus gobernantes[1]. En este escenario, el caso de Marruecos generó atención, pues el rey Mohammed VI fue capaz de realizar los movimientos necesarios para aplacar las voces disidentes y, de esta forma, retomar la calma. Si bien esto no fue una solución total -de hecho, emergieron nuevos grupos sociales, destacando los movimientos de Al Hoceima y Jerada-, permitió que el monarca marroquí reforzara a la institucionalidad del país.

Varios años después, en 2019, Chile enfrentó el estallido social más grande que se ha producido desde el regreso a la democracia (en 1990). Durante algunos meses, las protestas y la violencia pusieron en jaque al gobierno de Sebastián Piñera e incluso hicieron tambalear a la estructura política del país. Dicha situación fue tan grave, que la mayoría de los partidos políticos firmó un acuerdo de unidad nacional[2], el cual permitió que Piñera pudiese terminar su mandato.

---

[*] El presente trabajo es una versión acotada de una investigación sobre el tema, la cual está en su fase final.

[1] Sin embargo, Abdelaziz Bouteflika, presidente argelino, terminaría entregando el poder, en 2019, luego de las masivas manifestaciones populares que tuvieron lugar en Argelia. En Mauritania, el mandatario Ould Abdelaziz cumplió la promesa y, tras dos períodos, dejó el poder en 2019.

[2] Tras 15 horas de negociaciones, en la madrugada del 15 de noviembre de 2019 se firmó el Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución. La declaración fue firmada por los presidentes de los siguientes partidos: Unión Demócrata

Cada uno de estos procesos ha sido analizado a nivel local y regional, pero no se han estudiado en forma comparada. Si bien Marruecos y Chile pertenecen a realidades geopolíticas muy diferentes (y lejanas), el Movimiento 20 de Febrero y el estallido social chileno presentan ciertas similitudes, razón por la cual una comparación de los procesos adquiere valor.

En términos concretos, ambos países se han destacado por el progreso que han tenido desde la recuperación de la democracia. Además, se han convertido en "modelos" o "casos de estudio" que llaman la atención de las grandes potencias y de aquellas que han emergido en el último tiempo. Junto lo anterior, debido a su ubicación estratégica, comparten el rótulo de países "claves" en espacios geopolíticos de interés, a lo cual se suma el hecho que sus grandes avances y su modernización chocan con desigualdades, las cuales suelen verse en las principales ciudades, pero, sobre todo, en las zonas rurales. Otra similitud tiene que ver con su economía, ya que depende de un gran producto (cobre, en el caso de Chile, y fosfato, en Marruecos) y ambos países son reconocidos exportadores agrícolas. En paralelo, sus sólidos progresos les han permitido posicionarse como líderes, en diversos ítems y/o índices, a nivel regional y los dos estados son tradicionales aliados de "Occidente". Finalmente, ambos países se encuentran en el "Sur Global".

Como se puede ver, son varias las similitudes, pero un análisis más preciso también muestra que existen diferencias. Es por eso que el presente trabajo tiene como objetivo principal estudiar las dos variables involucradas (similitudes y diferencias) en sus respectivos procesos de cambios políticos y sociales. Tras eso, se analizará la articulación de ambas variables, para así llegar a conclusiones sobre cuán parecidos o disímiles son el Movimiento 20 de Febrero y el estallido social chileno.

Independiente (UDI), Renovación Nacional (RN), Evópoli, Partido por la Democracia Cristiana (PDC), Partido Radical (PR), Partido por la Democracia (PPD), Partido Socialista (PS), Partido Liberal (PL), Revolución Democrática (RD) y Partido Comunes (COM). El Partido Comunista (PC) no participó en las conversaciones ni tampoco lo firmó. El actual presidente de Chile, Gabriel Boric, firmó el acuerdo, pero en forma individual y no en representación de su partido (Convergencia Social).

Algunas precisiones conceptuales

La palabra "crisis" suele ser escuchada en la vida cotidiana y, aunque existe consenso sobre ciertos elementos que la componen, no existe un concepto o una definición precisa que sirva para los diversos contextos en los cuales suele emplearse "crisis". Al respecto, vale recordar que el sociólogo francés Edgar Morin realizó, a partir de las décadas de 1960 y 1970, investigaciones de referencia sobre este concepto. Sus trabajos están disponibles y resulta imposible resumir todo en un par de líneas. Sin embargo, se pueden resaltar algunos aspectos. El primero, que al estar presente en diversos ámbitos y generalizarse, el término "crisis" termina vacío en su interior (Morin, 1976). Luego, el mismo Morin establece que, originalmente, crisis significaba "decisión", pero en la actualidad es todo lo contrario, es decir, indecisión (Morin, 1976). Como se puede ver, el concepto ha ido perdiendo claridad y, al mismo tiempo, se alejó de su contenido original. Según el propio Morin, el asunto es aún más complejo cuando se le usa en las crisis sociales, históricas o antropológicas. Por eso, antes que elaborar teorías sobre este tipo de crisis, es necesario generar una teoría sobre la sociedad y que esta última contenga tres variables, que son la sistémica, cibernética y bio-neguentrópica[3] (Morin, 1976).

Con el paso del tiempo, el concepto crisis fue estudiado a fondo y aparecieron diversas teorías y conceptualizaciones. Al respecto, resulta interesante la propuesta de Sylvia Walby, quien afirma que las definiciones teóricas de crisis varían según el rango de lo que se incluye y de los componentes que son considerados importantes (Walby, 2019). Posteriormente, explica que para elaborar una teoría sobre la crisis es necesario tomar en cuenta cinco asuntos (Walby, 2019). En primer lugar, la definición de crisis y su relación con conceptos adyacentes y superpuestos. Luego, entender a la crisis como real o construida socialmente a través del discurso o la narrativa. En tercer lugar, un entendimiento más amplio del concepto "sociedad", ya que, si la

---

[3] El concepto original, en francés, es "*bio-néguentropique*". En español no existe una traducción literal del concepto, aunque sí existe una para *"néguentropique"* (neguentrópica) y es por eso que se ha utilizado el concepto "bio-neguentrópica".

crisis va a generar un cambio, es necesario identificar lo que será cambiado. Cuarto, el alcance de qué, cómo y por qué una crisis reconfigura o no la sociedad. Y, quinto, las herramientas teóricas para tratar estos asuntos y esto incluye complejos sistemas de pensamiento.

De una manera más simple, Jiri Subrt cita a Reinhart Koselleck para explicar que, según dicho autor, el concepto "crisis" tendría tres modelos semánticos. El primero establece que "crisis" sería una categoría procedimental que expresa una constante e inmutable característica de la historia del ser humano (Subrt, 2014). Luego, el segundo propone que "crisis" es percibida como un proceso único y acelerado en el cual una nueva situación emerge y se desarrolla a partir de la destrucción del sistema existente (Subrt, 2014). Por último, en el tercero "crisis" es vista con un sentido más metafórico, siendo la crisis final de la historia, es decir, algo como el juicio final o la gran crisis final (Subrt, 2014).

Con lo expresado anteriormente, se puede ver que el concepto "crisis" no tiene una sola definición ni un uso único. De hecho, dependerá del ámbito en el cual se use y desde el punto de vista que se le quiera analizar. Sin embargo, lo que sí se puede concluir es que está ligado, directamente, a la historia de la humanidad y a la idea o noción de cambio.

Presentada, brevemente, la definición conceptual de crisis resulta imprescindible establecer si lo ocurrido en Chile y Marruecos fueron crisis generadas por algo específico o si se trató de largos procesos de descontento que tuvieron una explosión final. Dicho de otra forma, cabe especificar si fue una crisis o una crisis de crisis.

Relaciones Chile-Marruecos

Ambos países establecieron vínculos diplomáticos en 1961, con lo cual Marruecos se convirtió, junto a Ghana y Nigeria, en el cuarto estado africano que estableció relaciones con Chile. En 1977, Chile abrió su primera embajada residente en Marruecos, la cual se cerró en 1993 y, posteriormente, reabrió en 1998. A su vez, Marruecos estableció su primera embajada residente en Chile en 1996, misión diplomática que ha permanecido abierta desde

entonces. Con la recuperación de la democracia, los nexos entre Chile y Marruecos fueron creciendo en forma progresiva, aunque sin una gran densidad. De todas maneras, se han firmado 20 acuerdos, todos ellos durante los últimos 25 años[4]. A lo anterior hay que sumar negociaciones sobre seis potenciales acuerdos. Esto demuestra que el vínculo ha ido fortaleciéndose.

Sobre esto último, ambos países tuvieron 51 hitos en su agenda bilateral durante el período 2008-2017[5]. De esta forma, solo Sudáfrica (55) superó a Marruecos como el país africano con mayor cantidad de hitos diplomáticos durante aquellos años. Además, las dos partes han realizado conversaciones iniciales para firmar un tratado de libre comercio (TLC) o, al menos, un acuerdo amplio en este ámbito y también se ha puesto sobre la mesa la posibilidad de un vuelo directo que una a Casablanca (Marruecos) con Santiago (Chile)[6].

Por último, a nivel comercial también se puede apreciar el progreso del vínculo. Al respecto, la balanza comercial de ambos países pasó de 3,7 millones de dólares, en 2009, a 26 millones de dólares en 2021. Si bien son montos bajos en comparación con otros socios comerciales, las cifras aumentaron en un 602,7% durante el período 2009-2021.

Los contextos previos a las crisis político-sociales

En el caso de Chile, se tomará en consideración el período 1990-2019, siendo 1990 el año del retorno a la democracia y 2019 el momento en el cual se produjo el estallido social. Tratándose de Marruecos, el rango de tiempo es menor, pues comienza en 1999 (llegada al trono del rey Mohammed VI) y finaliza en 2010 (comienzo del proceso de cambios políticos y sociales en el Magreb).

---

[4] Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile y página web de la Embajada de Chile en Marruecos.

[5] Fuente: elaboración propia a partir de la información publicada en las memorias del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile (Minrel).

[6] Esta información fue confirmada en diversas entrevistas realizadas a diplomáticos (de Chile y Marruecos) y miembros del gobierno chileno. Lamentablemente, pidieron mantener el anonimato y, por tal motivo, no se les puede citar con nombre y apellido.

En cuanto a Chile, se debe mencionar que entre 1973 y 1989 tuvo lugar la dictadura de Augusto Pinochet, tras lo cual vinieron los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia y la Nueva Mayoría (1990-2010), que fueron mandatos de izquierda o centro-izquierda. En la parte final de este período se produjeron dos grandes hitos, que fueron la modificación de la Constitución Política de Chile (2005) y la revolución o movimiento de los pingüinos (2006). Esta última tendría una segunda versión en 2011. En 2010 se produjo el primer traspaso de poder hacia la derecha o centro-derecha, con lo cual se consolidó el período de alternancia (2006-2022), marcado por los gobiernos de Michelle Bachelet y Sebastián Piñera. Dicho proceso se rompió con la irrupción de Gabriel Boric, quien obtuvo el triunfo en la elección presidencial de 2021.

Respecto de Marruecos, el 23 de julio de 1999 se produjo el fallecimiento del rey Hassan II, quien fue sucedido por su hijo, Mohammed VI. Esto significó el inicio de una nueva era, con más apertura y más respeto por las libertades. A eso se sumó la modernización puesta en marcha por el entonces joven rey marroquí. La moudawana[7] (2004) fue uno de los hitos del reinado de Mohammed VI, mientras que los atentados terroristas de 2003[8] y 2011[9] también se convirtieron en hechos que modificaron la agenda de seguridad del Reino de Marruecos. La primera década del siglo XXI estaría marcada por los progresivos avances en diversos ámbitos, como la alfabetización, la igualdad genérica y los derechos humanos. Sobre esto último, destacó la creación, en 2004, de la Instancia Equidad y Reconciliación (IER), cuyo objetivo era investigar las desapariciones forzadas y las detenciones arbitrarias cometidas durante el período 1956-1999. A eso se sumaban las compensaciones y reparaciones a quienes sufrieron violaciones a los derechos humanos. En noviembre de 2005 la IER entregó su informe final y este proceso fue declarado como algo inédito en África del Norte. En pleno proceso de

---

[7] Conocida como el "Código de Familia".

[8] El atentado ocurrió el 16 de mayo de 2003, en el centro de Casablanca, y dejó un saldo de 33 civiles muertos y cientos de heridos.

[9] El atentado ocurrió el 28 de abril de 2011, en el café Argana de Marrakech, y dejó un saldo de 17 muertos y 20 heridos.

cambios, estalló la revolución en Túnez, lo cual generó un efecto dominó en los países magrebíes.

Características de los procesos: causas y consecuencias

Marruecos

Dentro de las causas que originaron la revuelta social y, en particular, la aparición del Movimiento 20 de Febrero, se pueden mencionar los movimientos mundiales y/o regionales; las desigualdades socioeconómicas; el desempleo; la impunidad de la clase política y la élite; el alto costo de la vida; una mayor democratización del régimen; la libertad pública e individual (también de conciencia); la falta de reconocimiento del pluralismo social e identitario; el acceso a la salud y educación; la corrupción; y la desigualdad genérica. A la inversa, los temas que son parte de la "línea roja"[10] quedaron fuera de las reivindicaciones.

Lo anterior trajo como consecuencia que el rey tomara medidas que evitaran un efecto dominó de mayor envergadura (importación de cereales, aumento de subvención de productos alimentarios básicos, diálogo con los sindicatos y partidos, propuesta de trabajo para el grupo de los diplomados cesantes y la creación del Consejo Económico y Social y del Consejo Nacional de Derechos Humanos). Además, se institucionalizó el proceso[11], hubo apertura a las reformas (pero reforzando la imagen del monarca) y se establecieron cambios en temas como la identidad cultural, la igualdad genérica y el tipo de gobierno (se pasó a una monarquía semiparlamentaria). Todo lo anterior se vio reflejado con la Constitución Política de Marruecos, la cual fue votada en 2011 y aprobada por la mayoría[12] de quienes sufragaron.

[10] Coloquialmente, se denomina "línea roja" a un límite que deja aparte a tres temas que son considerados de interés nacional y que, por lo tanto, nadie suele tocarlos. Se trata de la monarquía, el islam y la reivindicación del Sahara como parte del territorio marroquí.

[11] Lo cual fue conocido como "makhzenización" del proceso, es decir, más que realizar cambios profundos en el poder, se mostraron los límites de este. Se sugiere revisar el trabajo de diversos autores marroquíes que crearon este concepto.

[12] La tasa de participación fue 73,5% y el 98,47% estuvo a favor.

Chile

Las causas que generaron el estallido social son de diversa índole y, al igual que en el caso de Marruecos, variaron en su alcance, pues algunas tenían una profunda raíz, mientras que otras eran más contemporáneas. Dentro de los factores se puede considerar la existencia de crisis políticas cíclicas; las desigualdades socioeconómicas; la desigualdad genérica; los problemas de empleo; la falta de reformas en sectores relevantes (educación, pensiones, indígenas, salud y descentralización); la débil gobernabilidad; la impunidad de la clase política y la élite; temas sin resolver (conflicto de la Araucanía, inmigración y minorías); sistema económico imperante; alto costo de la vida; falta de legitimidad de las autoridades; auge de la violencia; pérdida de la noción de jerarquía y orden; y la cultura de "pinochetizar" todos los males[13].

Las variables mencionadas previamente trajeron consigo algunas consecuencias, dentro de las cuales resaltan las medidas anunciadas por el gobierno de Sebastián Piñera (proyecto para subir pensiones de los más vulnerables, aumento del 5% a las cotizaciones y sueldo mínimo garantizado), los efectos a nivel internacional (pérdida de la sede del partido final de la Copa Libertadores[14] y de las cumbres de la COP 15 y APEC) y el fuerte impacto en las encuestas (10% de apoyo y 82% de desaprobación para el gobierno)[15]. Lo anterior significó que se iniciara un proceso político-social de cambios profundos en el país (irreversible, pues Chile nunca volvió a ser el mismo de antes), el fortalecimiento del Frente Amplio, el debilitamiento de los partidos tradicionales y la radicalización de la política chilena[16].

[13] "Pinochetizar" los males se refiere a considerar que todos los problemas del país son una consecuencia de la dictadura de Augusto Pinochet y negar que los gobiernos democráticos tuvieron responsabilidad en la situación actual del país.
[14] Principal torneo de clubes del fútbol sudamericano.
[15] Fuente: encuesta Cadem (diciembre de 2019).
[16] Cuyo gran reflejo fue la segunda vuelta presidencial chilena de 2021, en la cual compitieron Gabriel Boric y José Antonio Kast. El primero representó a la nueva izquierda y el segundo fue el líder de la ultraderecha.

Ambos procesos se pueden retroalimentar. Es así que en Chile se debe analizar lo ocurrido en Marruecos, para ver cómo se puede enfrentar un contexto de crisis y, a pesar de aquello, evitar un estallido social. Al mismo tiempo, en Marruecos se debe tomar en cuenta la experiencia de Chile, pues permitiría entender que evitar las reformas sociales es una bomba de tiempo[17].

En Chile, el movimiento consolidó al Frente Amplio, mientras que, en Marruecos, reforzó al rey y, momentáneamente, a los islamistas[18]. Estos procesos allanaron el camino hacia la llegada al poder de formaciones inéditas. En ambos casos, el socialismo fue uno de los grandes perdedores.

En Chile, el estallido social cambió todo, pero en Marruecos solo modificó algunos asuntos. En Chile se puso en jaque a todo el sistema, mientras que en Marruecos no se puso en duda a la monarquía ni al rey, sino que a los partidos políticos y a la forma de ejercer el poder. En Chile se hizo una nueva Constitución, en tanto que en Marruecos se modificó la Constitución.

En Chile hubo un espíritu refundacional, mientras que en Marruecos fue de continuidad a las reformas. Si bien ambos movimientos generaron un proceso constituyente, el resultado fue diferente, pues en Marruecos se combinó a especialistas con miembros de la sociedad civil, en tanto que en Chile hubo una Convención Constituyente integrada solo por civiles.

En ambos casos fueron movimientos de la sociedad civil más que de la clase política y, con el tiempo, se "apagaron" o "durmieron". La fragmentación y la heterogeneidad de los movimientos explicarían esto. La composición de los movimientos sociales fue muy diferente. En Chile, hubo estudiantes secundarios, anarquistas, simpatizantes de la izquierda radical, agrupaciones sindicales, grupos feministas y representantes de los pueblos indígenas. En Marruecos, resaltaron

[17] De hecho, en Marruecos se registraron nuevos movimientos sociales en 2012, 2013, 2014, 2017 y 2018.

[18] Tras ganar las elecciones legislativas de 2011 y llegar al poder, con Abdelilah Benkirane como primer ministro, los islamistas revalidaron el triunfo en 2016, pero cayeron en desgracia en 2021.

los diplomados cesantes, los estudiantes universitarios, los islamistas, la Asociación Marroquí de Derechos Humanos, la izquierda radical y los jubilados.

Lo ocurrido en Chile estuvo marcado por un contexto interno, mientras que el proceso marroquí fue influido por un contexto internacional y regional.

La religión tuvo un lugar importante en el debate constitucional. En el caso de Marruecos, por la presión de los islamistas. En el caso de Chile, por el laicismo. Finalmente, el asunto pesó más en Marruecos.

En ambos procesos hubo represión por parte del estado, pero la diferencia es que en Marruecos no hubo violencia de civiles en las manifestaciones. En Chile, una parte minoritaria del movimiento se mezcló con grupos anarquistas, violentos y delictivos, generando severos enfrentamientos con las fuerzas policiales, en los cuales hubo diversos casos de violaciones a los derechos humanos y ataques contra policías e infraestructura pública y privada.

Finalmente, ambos procesos mezclaron factores históricos y detonantes específicos. De esta forma, se puede concluir que más que una crisis fue una crisis de crisis. Sin embargo, la crisis político-social marroquí fue corta, mientras que la chilena fue de largo plazo y originó una nueva crisis (la violencia).

Bibliografía

Morin, Edgar. (1968). Pour une sociologie de la crise. Communications, 12, 2-16.

Morin, Edgar. (1976). Pour une crisologie. Communications, 25, 149-163.

Subrt, Jiri. (2014). Reflections on the concept “crisis”. Economic and social changes: facts, trends, forecast, 6(36), 70-84.

Walby, Sylvia. (2022). Crisis and society: developing the theory of crisis in the context of COVID-19. Global Discourse, XX (XX), 1-19.

La propuesta de nueva Constitución chilena: ¿oblitera el capitalismo y el neocolonialismo? Desde la plurinacionalidad a los derechos de autor

Lynda Avendaño Santana

Introducción

Preguntarse por el por qué se ha formulado una nueva Constitución en Chile, nos remite a la crisis política de octubre de 2019 con el *Estallido Social* que implicó el levantamiento del pueblo chileno contra el gobierno de derecha de Sebastián Piñera; y a la búsqueda de una salida de esta crisis que tiene relación con la configuración de la Convención Constitucional con Constituyentes elegidos en votación directa por la ciudadanía. A la vista de que se ha acabado el proceso de configuración de la nueva Constitución por parte de la Convención Constitucional, y la nueva constitución se votará el 4 de septiembre de 2022 para su apruebo o rechazo por parte de la ciudadanía, nos preguntamos si la nueva constitución que se instala desde el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas hasta el rescate del concepto de "buen vivir" en el artículo 8: ¿oblitera el capitalismo y el neocolonialismo como el pueblo lo solicitaba? o ¿Sólo demarca trayectorias progresistas que no alcanzan para cambiar el modelo vigente de gobernabilidad a largo plazo que reemplace el modelo capitalista y neocolonial?

Y, por ende, si desde las normas aprobadas por la Convención Constitucional como la del Estado chileno como plurinacional, a los derechos de autor implican cambios sustanciales al modo de enfrentar el siglo XXI, para hacer coherente un nuevo modo de enfocar el sistema político en concordancia con las aspiraciones de la nueva ciudadanía movilizada latinoamericana, que busca cambios sustanciales en los procesos democráticos que se vinculan a los de decolonialidad. Esto se observa en el caso de Bolivia, que en su Constitución establece que este país es plurinacional, cuestión que se hizo posible bajo el gobierno de Evo Morales Ayma, y que hoy continúa acentuándose bajo el mandato de Luis Arce Catacora.

Pero ha tenido inconvenientes en su realización, como el Golpe de Estado contra Evo Morales por parte de la derecha y extrema derecha boliviana, encabezada por Jeanine Áñez, que contó con apoyo de organismos internacionales, como la Organización de los Estados Americanos (OEA) (France 24, 2021).

Para una mayor comprensión a los alcances de las preguntas situaremos el contexto de construcción del borrador de nueva constitución chilena; y algunos aspectos de sus actuales resultados, para determinar si ella entra en coherencia con algunos aspectos de la decolonialidad y del anticapitalismo reclamados por la sociedad chilena y latinoamericana.

I. Implicaciones del Estallido Social en Chile

En Chile el capitalismo ha operado bajo dos preceptos básicos de este, los cuales fueron instalados en la dictadura de Pinochet, y se hicieron carne desde el mal llamado retorno a la democracia en 1989, hasta el "estallido social": a) Mediante la aplicación extrema de la teoría política y económica que propende a reducir a la nimia expresión la intervención del Estado; b) y desde una aplicación salvaje de una forma de liberalismo que promulga el libre mercado y por ende la libertad económica, y cuyos columnas básicas promueven la privatización y la desregulación (Arrighi, 2014), como se comprueba en el sistema privado de fondos de pensiones chileno, las Administradoras de Fondos de Pensiones de Chile (AFP), lo que dio origen a que Chile se sitúe dentro de los países más desiguales socioeconómica, cultura y educacionalmente del mundo (El Mostrador/ EFE, 2020).

Desde octubre de 2019, cuando se produce el "estallido social", Chile ha entrado en una nueva fase de su desarrollo sociopolítico económico y cultural, porque este proceso -abierto, y que no ha finalizado- es una explosión de demandas sociales acumuladas durante más de treinta años (que revelan problemáticas que vienen desde la época de la Colonia, por tanto, desde siglos atrás, como la segregación de los pueblos indígenas, y la mantención de la concentración de la riqueza en un mínimo de familias caracterizadas por ser blancas, con apellidos tradicionales españoles, o europeos blancos). Es decir, durante todo el período de consolidación de uno de los modelos capitalistas que más

desigualdad social ha provocado, siendo uno de los modelos más extremos en este sentido en el mundo, y el más importante del continente americano. El "estallido social" ha sido el punto de convergencia de muchos reclamos de todo tipo: de clase, feminista, de género, étnicos, nacionales, culturales, medioambientales, económicos, de derechos humanos, animalistas, etc.

Esta rebelión popular presenta elementos muy heterogéneos, sin embargo, también tiene puntos en común, como el rechazo al modelo capitalista y a un sistema neocolonial, que deviene estructurado bajo un sistema político que se impuso desde 1989, con el primer gobierno post dictadura. Este apeló a la teoría del "consenso" para superar la crisis política, pero mantuvo estructuralmente los preceptos capitalistas y neocoloniales impuestos por Pinochet, manteniéndose la hegemonía neocolonial -modelo que supone para Chile su dependencia económica, cultural y tecnológica como país subdesarrollado a las potencias extranjeras, llámese USA, Canadá, EU y China- de un gobierno básicamente compuesto por gente que se considera blanca más que mestiza (Berrios, 2016), que es lo que son, y si son blancos llevan en general sus familias varios siglos en América. La democracia chilena se ha convertido en débil, restringida, tutelada y de baja intensidad.

Así el "estallido social" también rechazó los procesos de neocolonialidad impuestos los últimos treinta años, como ese que habla de un Chile predominantemente blanco. A Chile popularmente se le llama la Inglaterra del sur, frente a lo cual se le opuso el margen de realidad local, que se expresó en el rescate y enarbolación de la bandera mapuche, y la identificación de importantes sectores sociales mestizos con los pueblos ancestrales –Mapuches, Aymaras, Rapa Nui, Diaguitas, Atacameños, Quechuas, Collas, Changos, Kawashkar, Yaganes, afrodescendientes, entre otros -; y ello se vio reflejado también en los cupos reservados para Constituyentes, asignados a representantes de pueblos indígenas, con el fin de que la nueva Constitución reflejara la diversidad étnica y cultural de Chile, y por tanto, la importancia de los pueblos ancestrales americanos en su identidad como país, pueblos que expresan su importancia efectiva como comunidades herederas de una larga y rica historia

en la nueva constitución. Sin embargo, se rechazó dar cupos reservados para constituyentes a la comunidad chilena afrodescendiente.

En este contexto Chile entró, a partir de octubre de 2019, en una prolongada fase de inestabilidad social y política pero que abre caminos hacia espacios decoloniales y anticapitalistas, pero es difícil saber hasta cuándo se extenderá esta etapa y si culminará en un camino que dé viabilidad a esos espacios. De hecho, ya se lleva así casi tres años, y con un nuevo gobierno desde hace pocos meses –gobierno progresista-, y no se avizora el desenlace de la crisis, lo que desata preguntas tales como: ¿si se aprueba la nueva constitución se abrirá un campo para generar un nuevo país con valores menos capitalistas y neocoloniales?; y ¿si se rechaza la nueva constitución, ¿cuál será el camino real de salida política del país? Debemos recordar que Chile en sus bases mantiene una visión anticapitalista y anticolonial, como se apreció en la votación para crear la nueva constitución, como se aprecia en que un 80% de los que votaron marcaron esta opción (SERVEL, 2020).

II. La Convención Constitucional y el borrador de la nueva Constitución chilena

La convocatoria a plebiscito para la elección de los convencionales no fue la solución que esperaban los movimientos sociales en Chile, ni la ciudadanía en general, que en Santiago (capital) cada viernes se congregaba -y aún grupos lo siguen haciendo- en la llamada Plaza Dignidad (Plaza Italia), llegando a agrupar a un millón y medio de personas, que solicitaba no una Convención Constitucional, sino una Asamblea Constituyente con participación ciudadana, a través de Cabildos Abiertos en todo el país.

Por qué no se deseaba una Convención Constitucional –la que fue avalada por el actual presidente Gabriel Boric en su condición de diputado, el 15 de noviembre 2019, y rechazada por los movimientos sociales y el Partido Comunista-, por los términos en que fue diseñada que favorecían a los partidos políticos, y a los intereses sistémicos. Porque cuestiones como el *quórum* de 2/3 para la aprobación de normas de la nueva

Constitución, y las trabas a los candidatos independientes – cuestión que se ha mantenido en la propuesta de nueva Constitución, expresada en el rechazo por parte de los Constituyentes de partidos políticos de la Convención Constitucional a que los independientes puedan postularse a cargos políticos-, hacían extremadamente difícil que el proceso constituyente culminara con la satisfacción de las necesidades más imperiosas de los sectores que se han movilizado ciudadanamente.

Pero lo cierto es que Chile necesita una nueva Constitución, pero no cualquier Constitución; requiere, efectivamente, una Carta Magna democrática, que facilite la salida del capitalismo y la neocolonialidad, y que fomente la soberanía popular. Sin embargo, al no ser gestada desde procesos abiertos al sentir de la ciudadanía desde su origen, la elaboración de la nueva Constitución se ha visto afectada por las trampas y cortapisas que ha impuesto el sistema. Esto se ha comprobado en la votación por parte de los partidos políticos en la Convención Constitucional, en este caso representantes del Frente Amplio, el Partido Socialista y el Demócrata Cristiano, en contra de la norma de la nacionalización del cobre (Saravia, 2022) (primer recurso del país, y con el cual se obtiene importantes divisas, a pesar de que tan sólo un 31% del cobre es chileno, post Golpe de Estado del '73 (Sturla Zerene, López, & Accorsi O., 2018), haciendo que vuelva a la comisión desde donde ingresó la norma al pleno, para su modificación. Previamente estos partidos habían acordado votar a favor. Finalmente, perdió la opción de nacionalizar el cobre y el resto de minerales del país como el litio (Diario Uchile, 2022).

Así en lo que se refiere a los posibles cambios sustanciales respecto del capitalismo, desde aspectos económicos, estos como vemos se entramparon en la Convención Constitucional. Sin embargo, al establecerse que Chile es *"un Estado social y democrático de derecho"* (Convención Constitucional, 2022) y que *"Es deber del Estado generar las condiciones necesarias y proveer los bienes y servicios para asegurar el igual goce de los derechos"* (Convención Constitucional, 2022), esto puede subordinar lo económico a una nueva visión de Estado, menos capitalista, pero no necesariamente anticapitalista.

Cabe mencionar que en lo que se refiere a la norma de derechos de autor, a la fecha han triunfado las Entidades de Gestión Colectiva de los Derechos de Autor como la Sociedad Chilena de Autores e Intérpretes Musicales (SCD) para el sostenimiento del sistema capitalista al eliminarse los derechos materiales de los artistas, lo que implica que la mayoría de lo recaudado por derechos de autor seguirá llegando a las arcas estadounidenses (purochilemusical, 2017). En cuanto a avances positivos hacia procesos de decolonialidad, en la nueva constitución chilena como se ha dicho se define a Chile como un *"Estado Plurinacional e Intercultural"* (Convención Constitucional, 2022) y de concretarse esta línea en la práctica se ingresaría a un proceso de decolonialidad, pues rompe con la idea de raza que se impone desde la Modernidad, que sitúa como lo señala Aníbal Quijano, *"a los pueblos conquistados y dominados* [de América] *en una posición natural de inferioridad*" (Quijano A. , 2022, pág. 4).

III. Las campañas por el apruebo y el rechazo a la propuesta de nueva Constitución

Actualmente se está en una etapa donde se han desplegado las campañas por el apruebo y rechazo a la nueva Constitución, pues la ciudadanía tiene que votar si quiere o no mantener la Constitución Pinochetista y, por ende, si desea o no la nueva Constitución, para lo cual votará el 04 de septiembre de 2022. La campaña por el rechazo partió desde el mismo día en que se configuró la Convención Constitucional con ataques al perfil de sus integrantes (Equipo Digital, 2022). Algunos de los cuales, debido a su carencia de experticia política, no han solventado bien la presión de la prensa cayendo en provocaciones.

La campaña del rechazo a la nueva constitución ha marcado la pauta del último mes y medio antes de las votaciones, impulsando una campaña comunicacional que involucra a los grandes canales de televisión y de radiodifusoras privadas y a la web y a plataformas online (Segovia, 2022), donde se ha distribuido mucho material con mentiras sobre las implicaciones de la nueva constitución, como que a la gente se le expropiarán sus viviendas. Para ello la campaña del rechazo ha llegado a imprimir un folleto similar al de la nueva Constitución con

mentiras, lo cual ha repartido casa a casa en importantes sectores poblacionales como Lo Hermida.

El apruebo a la nueva constitución se ha visto con la dificultad de que la gente ha tenido "cierto acceso" a la nueva Constitución hace poco, un mes y medio, la cual se ha podido conocer básicamente por internet, y el documento es extenso, de cerca de 200 hojas, lo que ha provocado que mucha gente no lo haya leído, y confíe en lo que dicen los medios de comunicación masivos.

Hay que destacar que el gobierno debe mantener neutralidad frente al tema, pero sí informar del proceso, pero desde el rechazo se le ha acusado de poca neutralidad (Moya Plaza, 2022).

El gobierno chileno ha dicho que de no aprobarse la nueva constitución se volverá a hacer un proceso constituyente, dado que esto es lo que aprobó la mayoría de los chilenos en octubre de 2020 (Diario UChile, 2022). A días de la votación, las encuestas dan ganador al rechazo a la nueva Constitución (Montes, 2022), mientras el apruebo ha realizado un despliegue territorial y comunicacional con prensa alternativa y barrial, de la mano de muchos movimientos sociales, de los cuales algunos son nuevos como el Movimiento El Pueblo Ayuda al Pueblo (MEPAP).

Más allá de esto, dado que el voto es obligatorio, serán los sectores que nunca han votado quienes inclinarán la balanza (Montes, 2022), ya sea, para el apruebo o el rechazo. Y, de rechazarse la nueva constitución, será un retroceso para el país, dado que lo objetivo es que se mantendrá la Constitución del '80, con rasgos marcadamente capitalistas, neocoloniales, entre ellos el no reconocimiento de los pueblos indígenas y la explotación de los recursos naturales, sin marcos de protección a la naturaleza, como ocurre con las plantaciones de paltas y cultivos de salmones.

Conclusiones

Dado que tanto el modelo capitalista como el neocolonial no pueden ser cambiados con la efectividad que se desearía a corto plazo, por sus capacidades de mutar (Arrighi, 2014), la nueva

Constitución chilena que será sometida a votación a la ciudadanía daría una real oportunidad para obliterar la senda señalada por la dictadura pinochetista que formuló la Constitución vigente en Chile. Esta ha impuesto un capitalismo salvaje en todo orden de cosas, desde la violación a los derechos humanos, la degradación de la naturaleza, la cultura y la educación, y una economía neoliberal que ha empobrecido a la mayoría de la población, que en su jubilación recibe montos miserables, etc.

En los resultados de la aplicación de la Constitución Pinochetista durante las últimas décadas, vemos que se cumple lo planteado por Samir Amin en cuanto a que el capitalismo, en el contexto de la mundialización que vivimos, es polarizante por antonomasia, es decir que el sentido de la expansión mundial del capitalismo provoca en sí una desigualdad creciente entre los socios del sistema (Amin, 1973). En este caso de sobre manera, cuando quienes han gobernado en Chile no han realizado cambios sustanciales para reformar el modelo capitalista.

Asimismo, la actual Constitución Pinochetista afianza una visión neocolonial, que se fundamenta entre otras cosas en el racismo, que en este caso implica la exclusión y segregación de los grupos indígenas que habitan lo que hoy es Chile, y relega a puestos menores en los trabajos a aquellas personas mestizas de ascendencia indígena. En ello opera lo que Aníbal Quijano ha denominado la colonialidad del poder, que se puede entender como una subárea de reflexión del patrón histórico del poder capitalista.

Recordemos que Quijano sostiene que todo patrón de poder se instituye en relaciones sociales históricas en torno a la explotación, la dominación, y el conflicto sobre las más importantes áreas de la existencia social: la constitución de subjetividades e intersubjetividades, el sexo, el trabajo y la autoridad pública o colectiva. Y donde la colonialidad del poder, la raza, y la clasificación básica y universalizada de la población *"constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder"* (Quijano, 2001, pág. 1).

Por ello, podemos afirmar a partir de Quijano que la Constitución Pinochetista actual en Chile se afianza en la

colonialidad del poder y en la teoría de raza - lo que quiere quebrar la nueva Constitución, que busca abrir paso a la realidad plurinacional del país. En este sentido, la nueva Constitución que se propone contiene implícitamente la conciencia de subalternidad que Walter Mignolo considera vital en la pesquisa de un paradigma de conocimiento habilitante de otros proyectos sociales y políticos (Mignolo, 2003, pág. 456).

Si desde la perspectiva de Enrique Dussel, la arquitectónica de un orden político está indisolublemente vinculada a la consideración de sus fundamentos ético-políticos, los conceptos y principios formulados en la nueva Constitución chilena habilitarían una reconfiguración del sistema político actual chileno y latinoamericano (por cuanto sería un referente para la región). Se trata de un proceso interceptado por una multiplicidad de condiciones materiales, de factibilidad y de legitimidad (Dussel, 2006, pág. 48). Sin embargo, con posibilidad para neutralizar el peligro de la "representación invertida" del orden institucional (Dussel, 2006, pág. 174), provocando una des-fetichización del poder de las autoridades, y recobrando el lugar de la comunidad, del pueblo en los procesos políticos, quebrándose con ello aspectos de la neocolonialidad.

Bibliografía

Amin, S. (1973). *Categorías y leyes fundamentales del capitalismo*. México: Nuestro Tiempo.

Arrighi, G. (2014). *El Largo siglo XX: dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Tres Cantos, Madrid: Akal.

Berrios, S. (2016). *El ADN de los chilenos y sus orígenes genéticos*. Santiago: Editorial Universitaria S.A.

Convención Constitucional. (2022). *Propuesta Constitución Política de la República de Chile*. Santiago: https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/07/Texto-Definitivo-CPR-2022-Tapas.pdf.

Diario Uchile. (15 de junio de 2022). Recuperado el 05 de julio de 2022, de Senador Velásquez: "La Convención no le toca ni un pelo a la minería privada":

https://radio.uchile.cl/2022/06/15/senador-velasquez-la-convencion-no-le-toca-ni-un-pelo-a-la-mineria-privada/

Diario UChile. (01 de Agosto de 2022). Presidente Boric: “Si se aprueba el proyecto de nueva Constitución no se va a depender del veto histórico que ha tenido la derecha. *diarioUchile*.

Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI Editores.

El Mostrador/ EFE. (09 de marzo de 2020). Según informe de la OCDE: Chile es uno de los tres países latinoamericanos más desiguales en cuanto a ingresos. *El Mostrador/ EFE*,

https://www.elmostrador.cl/noticias/2020/03/09/segun-informe-de-la-ocde-chile-es-uno-de-los-tres-paises-latinoamericanos-mas-desiguales-en-cuanto-a-ingresos/.

Equipo Digital. (5 de abril de 2022). Recuperado el 10 de julio de 2022, de Convencionales aseguran que ya inició la “campaña del rechazo” en contra de la CC:

https://www.diarioconcepcion.cl/politica/2022/04/05/convencionales-aseguran-que-ya-inicio-la-campana-del-rechazo-en-contra-de-la-cc.html

France 24. (28 de 09 de 2021). Recuperado el 25 de julio de 2022, de La Entrevista. Luis Arce: “La OEA ha jugado un rol nefasto en el golpe de Estado de 2019 en Bolivia”: https://www.france24.com/es/programas/la-entrevista/20210928-luis-arce-bolivia-oea-golpe-estado-celac

Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Montes, R. (26 de Agosto de 2022). Constitución de Chile 2022. Claves del plebiscito por una nueva Constitución en Chile: del estallido social al Estado social de derecho. *El País*.

Moya Plaza, O. (25 de abril de 2022). *diarioUchile*. Recuperado el 2 de agosto de 2022, de ¿Debe el Gobierno ser neutral frente al proceso constituyente?: Expertos analizan decisión del Ejecutivo: https://radio.uchile.cl/2022/04/25/debe-el-gobierno-ser-neutral-frente-al-proceso-constituyente-expertos-analizan-decision-del-ejecutivo/

purochilemusical. (26 de junio de 2017). Así opera el cuestionado modelo de ingresos y distribución de la SCD. *PUROCHILE*.

Quijano, A. (2001). *Globalización, colonialidad y democracia*. Caracas: En Instituto de Altos Estudios Pedro Gual.

Quijano, A. (2022). *Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina*. Santiago: Proyecto BOTUTO.

Saravia, C. (21 de abril de 2022). *Diario Financiero*. Recuperado el 01 de junio de 2022, de Pleno de la Convención rechaza en general prouesta de recursos naturales: https://www.df.cl/pleno-de-la-convencion-rechaza-en-general-propuesta-de-recursos-naturales

Segovia, M. S. (9 de agosto de 2022). *CIPER CHILE*. Recuperado el 6 de agosto de 2022, de La campaña sin control en las redes: 36 entidades han gastado $119 millones sin fiscalización del Servel: https://www.ciperchile.cl/2022/08/09/la-campana-sin-control-en-las-redes-36-entidades-han-gastado-119-millones-sin-fiscalizacion-del-servel/

SERVEL. (octubre de 2020). Recuperado el 03 de julio de 2022, de Plebiscito Nacional 2020 fue la mayor votación de la historia de Chile: https://servel.cl/plebiscito-nacional-2020-fue-la-mayor-votacion-de-la-historia-de-chile/

Sturla Zerene, G., López, R. E., & Accorsi O., S. (abril de 2018). La Riqueza regalada a la gran minería del cobre en Chile: nuevas estimaciones, 2005-2014. *Revista de la CEPAL*(124)

Compiladores - Autores

Eduardo Devés (Universidad de Santiago de Chile, Chile) Specialist in eidetic studies, he has dealt with Latin American thought, the thought of peripheral regions and intellectual networks. Professor of the PhD in American Studies and in charge of the Postdoctoral Studies Program at the Institute of Advanced Studies of the Universidad de Santiago de Chile. Coordinator of the South-South Intellectual Meetings.

Fabricio Pereira da Silva (UNIRIO, Brazil) Professor of Political Science at Federal University of the State of Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor of the Master in Latin American Contemporary Studies at Universidad de la República (UdelaR). PhD in Political Science from the University Research Institute of Rio de Janeiro (IUPERJ), Postdoc from the Institute of Advanced Studies at the Universidad de Santiago de Chile (IDEA/USACH).

Germain Ngoie Tshibambe (University of Lubumbashi, Democratic Republic of Congo) Professor at the Department of International Relations Studies, University of Lubumbashi (UNILU). Currently, he is the Head Officer of the Cabinet of the Rector of UNILU. His publications are in the domains of migration, geopolitics of knowledge, integration, and Foreign Policy.

Paula Baltar (IESP-UERJ, Brazil) PhD candidate in sociology at IESP-UERJ, visiting researcher at Freie Universität Berlin. She holds a BA and a MA in Political Science from UNIRIO. She is a researcher at the Núcleo de Estudos em Teoria Social e América Latina (NETSAL).

Aline Andrighetto (UNISINOS, Brazil) PhD in Public Law from the Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Researcher. Member of the Research Center for Human Rights at Unisinos. Master in Law from the Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI); Bachelor in Law and postgraduate in Environmental Law from the Regional

Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí). She is currently a professor in the Law course of the Centro Universitário Cenecista de Osório (UNICNEC).

Camila De Mario (IUPERJ-UCAM, Brazil) PhD in Social Sciences from IFCH - UNICAMP. Coordinator of CEAA - Center for Afro-Asian Studies - IUPERJ - UCAM. Professor of the Post- Graduate Program in Political Sociology of the Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro - IUPERJ - UCAM. Researcher at the Centre for Studies, Policy, and Information on Social Determinants of Health (FIOCRUZ).

Carla Braga (Universidade Eduardo Mondlane, Mozambique) PhD in Anthropology from SUNY (State University of New York) and Professor at the Eduardo Mondlane University in Mozambique. Her areas of interest are: Health and Inequalities; Gender, Land Use and Livelihoods; Postcolonial Theories and the Production of Knowledge.

Claudio Coloma (Tecnológico de Monterrey, Mexico) PhD in Ideology and Discourse Analysis from the University of Essex, UK. He holds a Master's degree in International Studies from the University of Santiago de Chile. Currently, he is a full-time Professor of International Relations at the School of Political Science and International Relations of the Tecnológico de Monterrey, Campus Puebla, Mexico. He has taught international relations and international conflict at the University of Essex and the Universidad de Santiago de Chile.

Enara Echart Muñoz (Universidad Complutense de Madrid, Spain) PhD in International Relations from the UCM, with a specialization in Development Cooperation and in Promotion and Management of Non- Governmental Organizations from the University Institute for Development and Cooperation (IUDC-UCM). Professor of International Relations at the Universidad Complutense de Madrid (UCM). She has been a professor at the Federal University of the State of Rio de Janeiro (UNIRIO) and is a researcher for the International Relations and Global South

Group (GRISUL/UNIRIO) and the Latitude Sul Platform (Plataforma Latitude Sul).

Esmeralda Mariano (Universidade Eduardo Mondlane, Mozambique) PhD in Anthropology from the University of Leuven and Associate Professor of Social Anthropology at the Faculty of Arts and Social Sciences, Eduardo Mondlane University in Mozambique. She is currently Director of the Master on Gender and Development. Her research interests embrace a variety of subfields in anthropology, health and disease, and ecology, encompassing analyses of gender relations, inequalities, and violence.

Guilherme Simões Reis (UNIRIO, Brazil) PhD in Political Science from IESP-UERJ, former visiting researcher at the University of Frankfurt. Professor at the School of Political Science at UNIRIO, coordinator of CAIPORA and former director of the UNIRIO teachers' union in the ADUNIRIO section.

Hajar Chourak (Universidad Euro-Mediterránea de Fez, Morocco) PhD in linguistics applied to translation: Spanish-Arabic-Spanish from the Universidad Autónoma de Madrid. Three years' experience in teaching Spanish as a foreign language (ELE) at the National School of Commerce and Management (ENCG) in Fez (Morocco). She is currently a lecturer at the Euro-Mediterranean University of Fez (Morocco).

Johannes Maerk (Universidad de Ciencias Aplicadas FH Campus Viena, Austria) PhD in Political Philosophy from the University of Innsbruck, Austria. Post-doctorate at the National Autonomous University of Mexico (UNAM). Academic coordinator of the Master's program in International Relations at the University of Applied Sciences FH Campus Vienna. Professor of Latin American Studies at the Diplomatic Academy of Vienna.

Juliane Rodrigues Teixeira (Universidad de Santiago de Chile, Chile) PhD Candidate in American Studies, specializing in International Studies and Master in International Studies,

Universidad de Santiago de Chile/Instituto de Estudios Avanzados (IDEA/USACH); Visiting Researcher at FLACSO Ecuador and CES (Centro de Estudios Sociais, Universidade de Coimbra, Portugal); Diploma in International Development, Instituto de Estudios Internacionales/Universidad de Chile; Law Degree, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, Brazil).

Latifa Laamarti (Universidad Abdelmalek Essaidi, Morocco) PhD in Hispanic languages and cultures. Researcher in the areas of Decolonial Feminism. She is a Spanish teacher at ENSAT, National School of Applied Sciences in Tangier and a collaborating teacher at the Instituto Cervantes in Tangier.

Lynda Avendaño (Universidad Complutense de Madrid, Spain) PhD in Art History from the UB. Researcher "María Zambrano", Instifem/Universidad Complutense de Madrid/ "Ministerio de Universidades". She is a researcher at CIELA UCH and AGI UB. She has been "Juan de la Cierva" Researcher, Dept. of History of Art, UCM.

Marcos Carvalho Lopes (Universidade Federal de Jataí, Brazil) PhD in Philosophy from the Federal University of Rio de Janeiro, Master in Philosophy from the Federal University of Goiás and Bachelor in Philosophy from the Federal University of Goiás. He is a postdoctoral fellow in Literature, Culture and Contemporaneity at PUC-RJ; He is currently a professor at the Federal University of Jataí. He served as professor of African philosophy at the University of International Integration of Afro-Brazilian Lusophony (UNILAB) between 2014 and 2022.

Marek Hrubec (Czech Academy of Sciences, Czech Republic) PhD in Philosophy from Charles University, Prague. Senior Research Fellow of the Centre of Global Studies in the Institute of Philosophy at the Czech Academy of Sciences, Prague, and Member of the European Academy of Sciences and Arts. He has published on global studies, social and political justice, interactions of local and global conflicts, intercultural dialogue.

María Villarreal (UNIRIO, Brazil) PhD in Political Science and Master in Contemporary Latin American Studies from the Universidad Complutense de Madrid. Graduated in International and Diplomatic Sciences from the Università degli Studi di Genova-Italy. She is a permanent professor at the Postgraduate Program in Political Science (PPGCP) of the Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). She holds a post-doctoral degree in Political Sociology from Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF) and is currently a FAPERJ Nota 10 post-doctoral fellow. She is the coordinator of the Group on International Relations and the Global South (GRISUL/UNIRIO) and a researcher of the Platform Latitude Sul and NIEM/UFRJ.

Mekia Nedjar (Oran 2 University, Algeria) PhD in Mediterranean International Studies in 2008 from Universidad Autónoma de Madrid where she was actively involved in Islam in Europe and Intercultural Studies. In 2009 came back to Algeria she started teaching International Relations in Oran 2 University.

Michael Schulz (Universidad de Bonn, Germany) Director of the "Department for the Philosophy and Theory of Religions" within the Philosophical Faculty (Humanities) of the University Bonn, Germany; director of the interdisciplinary Latin America Center (ILZ) at the same University. Colaborating Professor of the Postgraduate Program in Philosophy of Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) in Porto Alegre, Brazil.

Mohammed Bensalah (Mohammed V University, Morocco) Professor researcher in political and social sciences. He is a researcher in cases of Religion and Politics, Political Islam, Cultural Pluralism, the phenomena of Extremism and Violent extremism, Tolerance, Migration, Religious renewal, Interreligious and Intercultural Dialogue. He worked as an international expert at The Islamic World Educational, Scientific and Cultural Organization (ICESCO).

Mohamed El-Madkouri Maataoui (Universidad Autónoma de Madrid, Spain) PhD from the UAM and the UCM. Professor of Translation and Interpreting, affiliated to the Department of Linguistics at the Universidad Autónoma de Madrid.

Natália Ayo Schmiedecke (Universidad de Hamburgo, Germany) PhD and Master in History from the Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" and did a postdoctoral fellowship at the Universidade Estadual de Campinas, Brazil. She is a research associate at the Department of History at the University of Hamburg, Germany.

Raffaela Cedraschi (Museo Nacional de las Culturas del Mundo, Mexico) She studied Ethnology at the ENAH. Since 1987 she has worked as a curator at the Museo Nacional de las Culturas del Mundo (Mexico City) and has participated in various permanent and temporary exhibition projects.

Raimundo Gregoire Delaunoy (Independent Researcher) Master in International Studies. Independent researcher on political-social processes. He is a journalist with a degree in Social Communication and director of www.periodismointernacional.cl. Areas of research: Maghreb, Cuerno de Africa, Sahel and Mediterranean.

Salah Eddine Salhi (Tlemcen University, Algeria) Graduated from the Institute of Foreign Languages of the University of Oran in Algeria, with a Magister in Political Discourse Analysis from the same institution, a Master in Cooperation for Development, Public Management and NGOs from the University of Granada and a Master in Translation and Interpreting from the University of Castilla la Mancha, as well as a PhD with thesis about the Cultural Diplomacy in the Mediterranean. Currently, he holds the position of Lecturer and Researcher at the Department of Foreign Languages and Cultures at the Abou Bekr Belkaid University of Tlemcen in Algeria.

Sangay Dorji (Royal University of Bhutan, Bhutan) He has a Master's degree in Counseling from Murdoch University,

Australia, he also holds a Bachelor degree of Science from Delhi University. He is currently an Associate Lecturer at Paro College of Education, Royal University of Bhutan.

Yamandú Acosta (Universidad de la República, Uruguay) Professor of Philosophy and Master in Human Sciences, option Latin American Studies. He is currently a free lecturer at the Universidad de la República and an Active Researcher, Level II in the National System of Researchers, Uruguay. Subject, democracy, human rights, critical thinking, history of ideas and Latin American philosophy are his research topics.

Colección Conversaciones Sur-Sur

Esta colección tiene como objetivo publicar volúmenes que expresen las reuniones de figuras de diferentes regiones del Sur. Especialmente, reuniendo trabajos presentados allí donde estas personas han realizado sus exposiciones e intercambiado sus ideas cara a cara y voz a voz. Por ello, no se trata simplemente de reunir artículos procedentes de diversas regiones de personas que nunca se conocieron, sino mostrar estas reuniones y potenciar otros encuentros, con publicaciones que les otorguen nuevo impulso.

La publicación viene a ser un acto segundo, respecto del encuentro físico. Articular las intelectualidades de los sures es una tarea inmensa, que ha tenido sucesivos fracasos y algunos pequeños logros. El mayor obstáculo para articularnos ha sido la falta de interés que mostramos unas por otras, cuestión derivada del desconocimiento mutuo, del aislamiento y del peso desmedido que, en los imaginarios, poseen las intelectualidades del centro. A esto se suman, en segundo plano, la escasez de recursos económicos y cierta debilidad de las instituciones académicas.

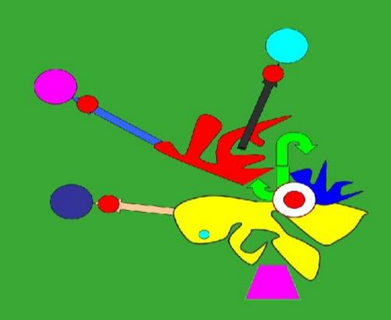
Los trabajos publicados en esta colección normalmente no se traducirán, precisamente para reconocer y explicitar que estas conversaciones obligatoriamente deberán darse de forma políglota, aunque normalmente se trate de las lenguas de las colonizaciones. Comité Académico: Eduardo Devés

Volúmenes publicados

1. Mbuyi Kabunda Badi y César Ross Orellana (Compiladores), *Tránsitos materiales e inmateriales entre África, Latinoamérica y El Caribe*, Internacional del Conocimiento – Ariadna Ediciones, Santiago, 2018
2. Eduardo Devés, Fabricio Pereira da Silva, Germain Ngoie Tshibambe, Paula Baltar (Compiladores), *Diálogos Sur-Sur. Reflexiones sobre el Sur, las desigualdades epistémicas y la democratización global de los saberes*, Internacional del Conocimiento – Ariadna Ediciones, Santiago, 2022

Una de las claves para comprender las desigualdades globales y buscar medios de superarla, está en aceptar y desarrollar un presupuesto teórico: las eufemísticamente llamadas "asimetrías" globales no son sólo económicas o geopolíticas. Son igualmente simbólicas. En eso se ubican los debates sobre la dependencia epistémica (Beigel, 2013) y la colonialidad del saber (2000), las reflexiones sobre "violencias epistémicas" y "epistemicidios" (Spivak, 1988, Santos, Meneses, 2009), sobre el sujeto colonial y poscolonial (Césaire, 2004, Fanon, 1966, Hall, 2015) y, en particular, sobre el papel del "intelectual periférico" y de la producción de conocimiento en los "Sures" (Devés, 2017). De hecho, se percibe que los saberes y conocimientos periféricos tienen menos legitimidad que los saberes centrales y frecuentemente no son considerados "ciencia" o "teoría". Sus propuestas no circulan o circulan poco y tienden a desaparecer con el tiempo.

Este libro es resultado de seguidos diálogos entre intelectualidades de los varios Sur. Hemos nombrado a estas instancias Encuentros Intelectuales Sur-Sur. Las contribuciones a este volumen derivan específicamente de la reunión realizada en mayo de 2022. Entre algunos avances y muchos bloqueos, seguimos en la senda de construir puentes entre los distintos "Sures". ¡Que tengan una buena lectura!



Internacional del Conocimiento


9 789566 095712